
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00263090 3









DIE

ETHIK DES JUDENTHUMS

DARGESTELLT

VON

PROF. DR. M. LAZARUS

FÜNFTES TAUSEND

IN COMMISSION BEI

J. KAUFFMANN IN FRANKFURT AM MAIN

(BÖRNESTR. 41)

1904


LIBRARY
MAY 13 1976
UNIVERSITY OF TORONTO

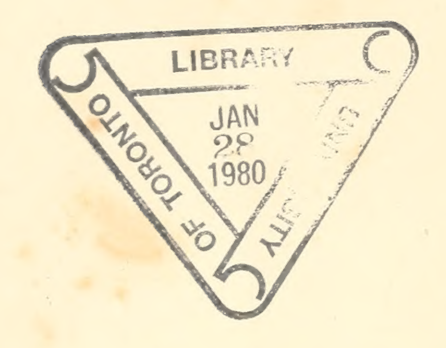
DEM

ANDENKEN MEINES EDLEN FREUNDES

WILHELM VON GUTMANN

GEWIDMET.

LAZARUS.


LIBRARY
JAN
28
1980
UNIVERSITY OF TORONTO

Vorwort.

Dieses Buch hat seine Geschichte; sie kann aber theilnehmendes Verständniss nur bei demjenigen finden, der das Buch selbst kennen gelernt hat; deshalb soll sie erst am Ende des zweiten, abschliessenden Bandes gegeben werden. Aus derselben wird besonders deutlich erhellen, weshalb zwischen dem ersten Plan, eine „Ethik des Judenthums" zu schaffen und der vorliegenden Ausführung — aus rein inneren Gründen — fast 15 Jahre verstrichen sind. Auch von jeder Mithilfe, die ich bei der Abfassung gesucht und gefunden, wird dort genau berichtet werden. Ich kann es mir jedoch nicht versagen, hier wenigstens einige meiner Freunde und Schüler zu nennen, welche mich besonders bei der Drucklegung des Werkes gütig und sorgsam unterstützt haben: den Herren Meier Friedmann, Lector am Beth hamidrasch in Wien, Prof. Dr. M. Guggenheim in Zürich, I. I. Kahan, Privatgelehrter in Leipzig, Dr. Alfred Leicht, Oberlehrer in Meissen, Dr. Tänzer, Rabbiner für Tirol und Vorarlberg in Hohenems und Dr. Unger, Rabbiner in Iglau spreche ich hiermit meinen innigsten Dank aus.

Über die Aufgabe und Methode des Werkes giebt das erste Capitel genaue Auskunft. Eine Thatsache aber möchte ich hier besonders hervorheben. Man erwartet

wohl von mir, dem Völkerpsychologen, Vergleiche mit nahegelegenen anderen nationalen oder philosophischen Denkweisen, Apologetik als ihren Erfolg und als ihr Hilfsmittel Polemik.

Klar und fest ist auf alles Dieses verzichtet.

Selbst Parallelen mit der Sittenlehre der alten Völker sind nur gelegentlich und flüchtig gestreift.

Nichts von Apologie! — Die rein objective Darstellung muss für sich allein sprechen und wirken. Ausgenommen ist nur die Anklage E. v. Hartmanns gegen alle theistisch begründete Ethik, welche vom Standpunkt des Judenthums widerlegt wird.

Vollends aber alle Polemik sollte hier fern bleiben; „bauest du einen Altar, so darfst du kein Schwert (-Eisen) darüber schwingen; „hast du dein Schwert geschwungen, so ist er entweiht." (Exod. 20, 22).

Meran (Tirol), d. 15. September 1898.

Lazarus.

In tiefster Wehmut übergebe ich dem Leser die fünfte Auflage der „Ethik". Ihr Schöpfer ist nicht mehr.

Diesem Werk gehörte seine ganze Sorge, seine letzte Arbeitskraft bis zum Erlöschen . . . möge es mit desto dankbarerer Pietät empfangen und mit einem Abglanz jenes heiligen Eifers durchforscht werden, der ihn selbst allezeit beseelte.

Meran, 1904.

Nahida Ruth Lazarus.

Inhalts-Verzeichniss.

Widmung und Vorwort.

Abschnitt I.

Die Grundlegung der Sittenlehre.

Capitel I.

Von den Quellen der jüdischen Sittenlehre.

Capitel II.

Das Princip der jüdischen Sittenlehre.

§§ 75—139. (S. 83—143.)

Capitel III.

Der Charakter der jüd. Sittenlehre.

§§ 140—174. (S. 144—183.)

Abschnitt II.

Das Ziel der Sittlichkeit: Heiligung des Lebens.

Capitel IV.

Heiligung ist Versittlichung.

Capitel V.

Versittlichung ist Gesetzlichkeit.

Capitel VI.

Naturgesetz und Sittengesetz.

§§ 220—261a. (S. 241—310.)

Capitel VII.

Heiligung als Vereinigung.

§§ 259b—291 (S. 311—361.)

Inhalts-Entwurf für den Zweiten Band.

Abschnitt III.

Der Weg zur Sittlichkeit דרך.

Achtes Capitel.

Dauernde Eigenschaften, Tugenden מידות, die gewonnen werden sollen:

Die Ausbildung des Gemüthes (des Charakters) die erworben (und in der Jugend durch Erziehung vorbereitet) werden soll. Durch

A. Intelligenz — Wahrheit — Erkenntniss und Wahrhaftigkeit. (Gegen Aberglauben.)

B. Gefühl. Regsamkeit, Zartheit, Innigkeit und Energie.

C. den Willen. Er soll fest, ausdauernd, gleichmässig sein.

Neuntes Capitel.

Die Manifestation der Tugend in:

A. Freiheit — äussere und innere; nur wer seinem eignen Willen folgen kann, folgen will und folgt, kann sittlich sein, und handeln. Oekonomische Unabhängigkeit. יגיע כפיך (Vom „Sklaven, der sich zu dir flüchtet“, bis zur Gefangenen-Lösung).

B. Selbstbeherrschung als כובש את יצרו.

C. Besonnenheit (in denkender Erwägung יישוב הדעת) und Mass (NB. Mass und Tugend als dasselbe מידה), Mässigkeit, Mässigung und Gleichmass (in Gefühl und Willen; über Affecte und Leidenschaften; sanftmüthig gegen Zorn etc.).

D. Gleichmass der Ideen und ihrer Herrschaft, Harmonie des ganzen Menschen.

E. Energie — Fleiss und Tapferkeit (רק חזק ואמץ) standhaft und furchtlos; das Schicksal überwindend durch den Sieg der Idee.

F. Die Vorbereitung durch:

Erziehung,
Gewöhnung,
Selbsterziehung = innere Erhebung.

Zehntes Capitel.

Die Pflichten, die erfüllt חובות oder die Ideen, die realisirt werden sollen.

A. Selbsterhaltung (gegen Selbstmord). Selbsthaltung und Pflege (als Gottesebenbild).

B. Keuschheit, Züchtigkeit.

C. Selbstschätzung und die Schätzung Anderer. Ehre, Bescheidenheit, Stolz, Hochmuth und Demuth. Die Pietät.

D. Der Friede in sich — und mit Anderen. Schicksalsgemeinschaft; Mitleid und Mitfreude.

E. Culturthätigkeit Wissenschaft, Kunst, und Gewerbe. Handwerk. בכל אשר תעשה Wochenarbeit und Sabbathruhe. Arbeit und Musse, erhebende Erholung.

F. Gerechtigkeit und Billigkeit. Leben, Gesundheit, Eigenthum, (Fund und Schadenersatz) Ehre Aller (Schutz gegen Gefahr מעקה, מכשול besonders gegen לשון הרע).

G. Gnade und Liebe — Wohlwollen und Wohlthätigkeit; Dankbarkeit. (Geiz) Verzeihung des Reuigen, Güte gegen den Fehlenden, gegen grollende Rachsucht (לא תיקום ולא תיטור); Ertragen des Starken הנעלבים כו׳ und Leiten des Schwächeren והחזקת בו.

H. Wollen der Sittlichkeit auch der Anderen, aller Anderen; der Gesammtheit ערבים.

Abschnitt IV.

Die Gestaltung der Sittlichkeit, welche geschaffen werden soll יישוב.

Elftes Capitel.

Formen der Vereinigung, durch welche die Charaktere gebildet und in welchen sie sich bewähren, in denen die Pflichten erfüllt, (die Ideen realisirt) werden sollen.

A. Die Familie.

Gatten. Eltern und Kinder (weiter auf- und abwärts und nebenstehend). Die Verstorbenen.

B. Das Haus. Nachbarn.
Gäste.
Waisenpflege und Gefangenenlösung.
Herrschaft und Diener.
Arbeitgeber und Arbeitnehmer.
Botenpflicht. Thiere.

Zwölftes Capitel.

Die Schule.

A. Die Schule als Mittelglied zwischen den Einzelnen und der Gesellschaft.

B. der Lehrer (Stellvertreter des Vaters, der Idee Gottes).

C. der Schüler. (Verhalten gegen Lehre und Zucht.)

C. die Mitschüler. (Kameradschaft, Wetteifer etc.)

Dreizehntes Capitel.

Die Gesellschaft.

A. Die Gesellschaft überhaupt.

B. Der Nächste. Der Nebenmensch.

C. Geselliger Verkehr. Höflichkeit bis zur Freundschaft. Mass und Kraft der Beziehungen (die rabbinisch beliebten Abstufungen zur Sicherung des allgemeinen Erfolges).

D. Geschäftlicher Verkehr. Stand und Beruf. Vertragstreue und Worthaltung. (Treu und Glauben. Der Eid.) (Verschwiegenheit רוח נאמן.)

E. Gemeinsamkeit des Wirkens und Gemeinsamkeit des Schicksals. (Einer für Alle, Alle für Einen.)

Vierzehntes Capitel.

Kreise der Gesellschaft:

A. Die Commune,
Die Provinz,
Religionsgesellschaften etc.

B. Pflichten des Einzelnen (als Mitbürger אל תפרוש כו׳).

C. Pflichten der Gesammtheit (zur Erziehung, zum Schutz des Bürgers, des Verlassenen, des Gefährdeten).

D. Öffentliches Wohl. (Hygiene. Wasserläufe. Uferwege. Gewerbliche Anlagen (aus Gesundheitsrücksichten, Zug nach Westen!)

Fünfzehntes Capitel.

A. Der Staat.

B. Die Staaten und Völker.

C. Die Menschheit.
Messianische Hoffnungen und messianische Pflichten.



Erster Abschnitt.

Die Grundlegung der Sittenlehre.



1. Capitel.

Von den Quellen der jüdischen Sittenlehre.

§ 1. Die Bibel ist das Grundbuch der jüdischen Ethik. Ihr folgen die rabbinischen Schriften: der Talmud, die talmudischen und die späteren Midraschim; an diese schliessen sich religiöse und philosophische Werke, welche die ethische Gedankenschöpfung der früheren Zeiten erläutern und fortsetzen.

§ 2. Wie schon in der Bibel neben den Gesetzbüchern, welche ausdrückliche und bestimmte Gesetze, Verordnungen und Vorschriften enthalten, nach denen das Handeln des Menschen sich richten soll, in historischen Schriften Erzählungen von Begebenheiten, von anziehenden und abstossenden Beispielen guter und gerechter, grossmüthiger und schöpferischer oder ungerechter und verkehrter Thaten sich finden; wie in den Propheten Lehren und Ermahnungen zu sittlicher Erhebung und Vertiefung des Gemüthes gegeben sind; dann in den gedankenreichen und sinnigen Schriften die Tugend gelehrt und gepriesen, edle Gesinnungen und Handlungsweisen als Vorbilder dargestellt und ihre Gegentheile anschaulich gemacht und verworfen

werden: so wird auf ähnliche Art in den rabbinischen Schriften unmittelbare Lehre, Beispiel, erweckliche Ermahnung und erleuchtende Betrachtung dargeboten. Der sittliche Inhalt biblischer Thaten und Reden, Gedanken und Beweggründe wird erörtert, — dadurch bereichert und vertieft.

§ 3. Je mannigfaltiger sich das Leben gestaltet, die Beziehungen der Menschen inniger, die Formen der Gesellschaft und ihre Zwecke vielfältiger ausgebildet werden, desto mehr findet die Anwendung der biblischen Grundgedanken auf dieselben statt; die Worte der Bibel werden durch die Fülle des Lebens und für dieselbe ausgedeutet; so wird einerseits das biblische Wort, im Grossen und Ganzen als das Wort Gottes gedacht, in seiner Würde befestigt, in seinem Einfluss erhöht und erweitert und andererseits dem Leben eine führende Kraft, gestaltende Macht und schöpferischer Antrieb gesichert.

§ 4. Die Regsamkeit des menschlichen Lebens mit seinen Beweggründen, seinen Bestrebungen und Zielpunkten entstammt ursprünglich den natürlichen Antrieben, den sinnlichen Bedürfnissen und den geistigen Ansprüchen, welche die Seele des Menschen erfüllen und in Bewegung setzen. Die Sittenlehre aber ist darauf gerichtet, zunächst all den drängenden, Befriedigung ersehnenden Antrieben ein bestimmtes Mass, den widerstreitenden Ansprüchen Ordnung zu geben und in die beim Zusammenleben der Menschen gegen einander kämpfenden Forderungen Harmonie und Frieden zu bringen.

§ 5. Noch wichtiger aber als die Schöpfung von Mass, Ordnung und Frieden der natürlichen Antriebe ist die Aufgabe der Sittenlehre: neue, höhere und edlere Antriebe in der Menschenseele zu erzeugen, neue Bedürfnisse des Gemüthes und deren Befriedigung zu schaffen, dem Einzelnen und der Gesellschaft Beweggründe des Handelns, Formen des Wirkens, insbesondere Gestaltungen des Zusammenwirkens und Ziele der Lebensführung zu zeigen, welche sich weit über die Erfüllung blos natürlicher Bedürfnisse erheben; auf dem Untergrund der natürlichen Welt soll eine zweite, eine geistige, ideale, soll die sittliche Welt erbaut werden.

§ 6. In den biblischen Schriften sehen wir den Grund zu dem Aufbau der sittlichen Welt im jüdischen Geiste gelegt. In den rabbinischen Schriften finden wir dann diesen Bau stetig weiter geführt; dies geschieht nach einer eigenartigen Methode, für welche man allmälig 32 Regeln aufgestellt hatte. Nach dieser findet eine freie, fast schrankenlose Anwendung des biblischen Wortes statt, um eigene fortbildende, sittliche Ideen aus demselben heraus, oder in dasselbe hineinzudeuten.[1]

§ 7. Durch diese unausgesetzte und grenzenlose Verwendung des biblischen Wortes wird eine geistige Thatsache ganz eigener, wunderbarer Art erzeugt:[2] in Folge

---

[1] S. Anhang Nr. 1.

[2] Man hat diese merkwürdige Thatsache meines Wissens noch nicht beachtet und historisch gewürdigt, obwohl sie in der geistigen

dieser Verflechtung älterer Worte und Gedanken mit jeder eigenen geistigen Arbeit wird eine erstaunliche Einheit im Gehalt des nationalen Geistes, eine einheitliche Ausbildung und Fortbewegung überlieferter Ideen, eine gegenseitige Durchdringung sittlicher Lehren, Gesinnungen und Willensrichtungen herbeigeführt; genau erwogen und richtig verstanden, darf man den Ausdruck wagen: die sittliche Substanz des Volksgeistes wird zugleich beides, in der Einheit ihres Bestandes und in der Freiheit ihrer Fortentwicklung erhalten.

Die Verschiedenheit der Zeiten, die Besonderheit der Umstände und die Trennung der individuellen Personen tritt weit zurück hinter der siegreichen, gestaltungskräftigen, einheitlichen Fortbildung des Gesammtgeistes, welche auf der ureigenen inneren Fortbewegung der Grundgedanken selbst beruht; aus der innersten Quelle der Ideen selbst schöpft sie ihre Kraft.

Schöpfungsweise anderer Völker kaum ihres Gleichen hat. (Die Anklänge daran, die sich im Alexandrinismus und später bei den Arabern finden, dürften auf jüdischen Ursprung zurückgehen.) — Die Tragweite dieser Thatsache erkennt man erst dann, wenn man von der geistigen Arbeit des Einzelnen, von der litterarischen und litterargeschichtlichen Bedeutung derselben absieht und den Bestand des Gesammtgeistes in einem Volke und seine Entwicklung ins Auge fasst. Es ist durchaus Zweierlei, ob eine psychische Arbeit, etwa ein Gedankengang nach seiner isolirten Leistung und nach seiner litteraturgeschichtlichen Stellung, oder ob er als Beitrag zum Fortbestand und zur Fortbewegung des inneren Gesammtgehaltes einer Schule, einer Religion, eines Staates oder eines Stammes betrachtet wird.

§ 8. Zwar wird alle Arbeit und auch diese von den Individuen geleistet; wir besitzen nur Aussprüche von bestimmten (bekannten oder unbekannten) Personen; die geistigen Gebilde werden zu gewissen Zeiten und unter gegebenen Umständen geschaffen. Aber alles Zeitliche und Zufällige und Individuelle hat im ganzen Bereiche jüdischer Weisheit und Gedankenschöpfung[1] nur geringen Theil an der Macht und Würde jener schöpferischen Fortbildung, welche dem innersten Triebe des Volksgemüthes und seiner ältesten, ursprünglichen Offenbarungen folgt. Auch was der Einzelne vorträgt, ist Erfolg des Gesammtgeistes, der nur im Individuum persönliche Gestalt gewinnt; und was in der Gesammtheit lebt, prägt sich in Worten oder Werken aus, welche Einzelne geschaffen haben.

Denn wie verschieden auch bei all den Denkern und Lehrern ihr Charakter und ihre Lebensweise: die Luft, die sie athmen, ist dieselbe, das Blut, das in ihren Adern rinnt, ist das gleiche. Ein Herzschlag pulsirt im Leben Aller. Nirgends werden die letzten Grundgedanken, die Gesinnungen, die Principien, die wir nach der strengsten Prüfung in Bibel und Talmud entdecken, von ihnen verleugnet oder bestritten oder auch nur wesentlich verändert. Mag daher z. B. ein Maimonides durch die arabische und griechische Bildung, die er mit der hebräi-

---

[1] Darin von der geistigen Schaffensart und Entwicklungsform anderer Völker wesentlich verschieden! —

schen verbindet, zu einer eigenen Individualität sich gestalten: nur seine minder hochgesinnten und minder hochgebildeten Feinde konnten verkennen, dass er zwar eine individuelle Erscheinung, aber eine wahrhaft jüdische Individualität ist.

Wie es im Leben einer Pflanze oder irgend eines anderen Organismus gleichgiltig ist, ob diese factische (identisch-bestimmte) Masse von materiellen Moleculen oder eine andere gleichartige im Prozess des Stoffwechsels die Erhaltung und Fortbildung bewirkt, also, vom Entwicklungsgesetz völlig beherrscht, seiner Erscheinung in der Wirklichkeit dient: so verschwindet auch die Bedeutung des Individuums und seiner zeitlichen Bestimmtheit vor der treibenden Macht der dem Gesammtgeist angehörigen Ideen und den Gesetzen ihrer inneren Entwicklung.[1]

§ 9. Dieser Continuität in der ethischen Schöpfungsthätigkeit des jüdischen Geistes ist es zu verdanken, dass es möglich ist, ein vollständiges und in sich geschlossenes System der Sittenlehre des Judenthums zu entwerfen, obgleich der Inhalt derselben in ihren Quellen, also in Bibel und Talmud niemals in systematischer Form, sondern

---

[1] Nur dass freilich hier wie bei allem Menschlichen wegen der nothwendigen Mitwirkung des Individuellen und wegen seiner naturgemässen Beschränktheit auch die Fortbewegung der Gedanken der idealen Vollkommenheit zustreben, sie aber nur in verschiedenen Graden, zu verschiedenen Zeiten, aber niemals ganz erreichen kann.

immer nur in vereinzelten Aussprüchen zur Erscheinung gekommen ist.

§ 10. Die wesentliche Aufgabe einer Darstellung der Ethik des Judenthums besteht deshalb darin, den inneren Zusammenhang aller zerstreuten sittlichen Gedanken erkennen zu lassen, also das objective und immanente System in der mannigfaltigen ethischen Schöpfungsthätigkeit nachzuweisen. Die grosse Masse der zerstreuten und vereinzelten ethischen Gedanken soll durch die subjective Arbeit des systembildenden Denkers zu einer harmonischen Einheit gestaltet werden. Diese subjective That aber muss auf dem objectiven Grunde des in der Sache selbst gegebenen Zusammenhangs aller ethischen Forderungen, Lebensformen und Bildungsweisen vollzogen werden. Die subjective Thätigkeit muss sich gänzlich in den Dienst des einheitlichen Inhalts stellen, in denselben versenken. Und je genauer die objective Erforschung des ethischen Idealgehalts, der in den einzelnen Begriffen ausgeprägt ist, desto sicherer stellt sich auch die systematische Einheit in den Erfolgen derselben ein. — Der objective Zusammenhang des ethischen Kosmos braucht nicht geschaffen, sondern, weil er thatsächlich gegeben ist, nur erkannt und dargestellt zu werden.

Aber ebendeshalb ist auch der Inhalt lediglich und in allen Theilen aus den überlieferten, eigenen Quellen zu schöpfen, und nur die systematische Form durch eine logische Ordnung und Verflechtung herzustellen. Dieses immanente

System, der innere, durchgehende Zusammenhang aller ethischen Gedanken, welche in ihrer Gesammtheit die sittliche Weltanschauung des Judenthums ausmachen, hat nicht blos den früheren, sondern auch allen späteren Zeiten productiver Thätigkeit als eine stillschweigende Voraussetzung gegolten. In der naiven Form der Ansicht, dass an irgend einem Gebot „alle übrigen hängen" (התלויות בה) ist diese Voraussetzung oft zum Ausdruck gelangt.

§ 11. Die Continuität der Sittenlehre, d. h. die Zurückführung auch später hervortretender ethischer Gedanken auf frühere und schliesslich auf biblische Quellen ist ein Lieblingsthema der talmudischen Schriften, wenngleich die Hineindeutung der späteren Entwicklung in die älteren Quellenworte oft nur durch künstliche Auslegung zu Stande kommt. Ein schönes Beispiel dafür bietet die Vorschrift peinlichster Sorge, Niemand öffentlich zu beschämen oder auch nur durch Andere beschämen zu lassen. Ergreifend sind die Beispiele grosser Männer, welche mit Selbstaufopferung sogar Unbekannte vor der Schmach decken; in Tractat Sanhedrin fol. 11a sind die vorbildlichen Anekdoten und die Deutungen der Bibelverse alle gleich rührend; vorbildliches Thun wird da von R. Mëir auf Samuel den Kleinen, von diesem auf Hillel, ferner auf Schachanjah ben Jechiel (Esra 10) auf Josua und schliesslich auf Moses selbst zurückgeführt.[1]

---

[1] S. Anhang Nr. 2.

§ 12. Man muss sich ausschliesslich in die wirklichen und eigenen Quellen der jüdischen Sittenlehre vertiefen, um das innere System derselben zu entdecken, und darzustellen. Abgesehen von der allgemeinen Schulung des Geistes durch die Philosophie und ihre Geschichte, darf man weder den Grundriss noch den Aufbau der jüdischen Ethik fremden Mustern nachbilden. Von Maimonides bis in neueren Zeiten zu Fassel hat es an Versuchen nicht gefehlt, die zerstreuten Lehren der jüdischen Sittlichkeit dadurch zu einem geschlossenen Ganzen zu gestalten, dass man die systematische Form sammt der Aufstellung von Principien und der Ableitung des Einzelnen aus denselben von fremden Philosophen entlehnte. Das kann aber unmöglich zu einer wahren Erkenntniss des specifischen Gehaltes und des ureigenen inneren Zusammenhanges der sittlichen Weltanschauung des Judenthums führen. — Maimonides trägt im Grunde genommen die Ethik des Aristoteles vor und Fassel die von W. T. Krug, nur dass einzelne Gedanken aus diesen fremden Systemen mit Bibelversen und Talmudstellen zugleich als jüdische Lehren nachgewiesen werden.[1]

§ 13. Wenn auch der jüdische Geist und seine hervorragenden Vertreter oft genug durch die Kenntniss der Geistesarbeit anderer Nationen befruchtet worden sind, so ist es doch gerade die sittliche Weltanschauung, in

---

[1] S. Anhang Nr. 3.

welcher sich die Eigenart der jüdischen Seele am deutlichsten bekundet, und in ihrer Selbständigkeit am kräftigsten erhalten hat. Man kann zeigen, dass auch Maimonides, obwohl er seine Aufgabe verkennt und in der Anlehnung an die wissenschaftliche Form und die Principien des Aristoteles ein Heil sucht, — dennoch keine Ausnahme davon macht, dass neben aller Belehrung und Führung der Form durch einen fremden Geist auch bei ihm der wesentliche Gehalt der jüdischen Weltanschauung erhalten und selbständig bleibt.

§ 14. Es dürfen also in einer Ethik des Judenthums durchaus nur Gedanken vorgetragen werden, die wirklich aus jüdischem Geiste geboren, also aus lebendigen Thatsachen geschöpft (s. oben § 2 und weiter unten) oder in überlieferten Aussprüchen niedergelegt sind.

Allein nicht blos die Redeweise, sondern auch die Denkform der Urheber dieser Sprüche war eine andere, als die unsere; aus der blossen wörtlichen Übertragung in unsere Sprache ist der wirkliche Gehalt des vom Urheber gedachten Gedankens unmittelbar oft, — (sehr oft!) — noch nicht zu erkennen. Wir müssen nicht blos seine Worte in unsere Sprache, sondern auch seine Denkform in die unsere übertragen.[1] Die psychischen Gebilde, in denen der gleiche Inhalt dargestellt wird, können sehr verschieden sein: eine plastische Vorstellung, ein sinnliches Gleich-

---

[1] S. Anhang Nr. 4.

niss, ein allegorisches Bild, — der reine Begriff und die sprachliche Form können den gleichen Inhalt verschieden ausdrücken. Wir müssen für die wahre Erkenntniss eines überlieferten Gehaltes dasjenige geistige Gebilde wählen, welches denselben uns am deutlichsten vorstellt.

§ 15. Den wahren Sinn und Inhalt der Gedanken also müssen wir mit redlicher Prüfung erst erforschen und müssen suchen ihn so darzustellen, wie ihn der Autor nach unserem besten Wissen und Gewissen, wenn er unter uns lebte, etwa ausgedrückt haben würde. Nicht auf die Worte, auf die wahre und wirkliche Sache kommt es an; aus den Fesseln der uns oft fremden Denk- und Redeweise müssen wir den Gedanken erst erlösen und seinen wahrhaften Inhalt in der uns verständlichen Form neu gestalten. Bald ist es die (wie schon bei den Propheten, noch mehr bei den Rabbinen) durchaus eigenartige absichtsvolle Kürze, bald die phantasievolle oder auch phantastische Gestalt des Gedankens, welche ihn fast mehr verhüllt, als offenbart. Aber eben diese Offenbarung müssen wir vollziehen; sie wird erleichtert durch die fortdauernde historische Überlieferung und Wandelung des Sinnes.[1] Die vollkommene Lösung dieser Aufgabe ist aber viel mehr die Sache des historischen Gewissens als der philologischen Kunst. Wir werden solcher Über-

[1] Etwa so, wie wir die Identität eines Wortes der Tochtersprache oder der späteren Mundart durch den Wechsel der historischen Formen hindurch nach dem Gesetze der Lautverschiebung erkennen.

tragung insbesondere bei der Darstellung principieller Gedanken auf Schritt und Tritt begegnen; hier will ich, um die Sache vorläufig zu erörtern, nur einige Beispiele anführen. Der Ausspruch: „Die Bundeslade trägt ihre Träger; nicht die Priester tragen die Bundeslade“ (Exod. Rabbah, Cap. 36) bedeutet zweifellos nichts Anderes als:[1] die ethische Welt schöpft auch die physischen Kräfte, deren sie bedarf, aus der Quelle der Idee; aber nicht die physischen Bedürfnisse, Kräfte und Befriedigungen erzeugen die Gebilde der Idee; mit anderen Worten: das Ethische kann und soll nicht aus der Natur abgeleitet werden, sondern die Idee erst muss die Natur veredeln und dahin in Bewegung setzen, dass sie ihr diene.

Ferner: der Gedanke, welchen Kant mit den Worten ausdrückt: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, dass Menschen auf der Erde leben“, — wird von den Rabbinen in der Allegorie ausgesprochen: Gott wollte das Chaos wiederkehren lassen, wenn die Menschen das Gesetz nicht annehmen. (S. das Nähere darüber: Cap. 6. § 230f.).

Zu dem Worte des Koheleth „Es gibt kein Neues unter der Sonne“ — bemerken die Rabbinen aus der Schule des R. Janai (Sabbath 30 b) „unter der Sonne nicht, aber über derselben“. Zweifellos wollen sie damit sagen, dass zwar die ganze sinnliche Schöpfung, von ewigen Gesetzen be-

---

[1] S. Anhang Nr. 5.

herrscht, sich gleich bleibt; das über die materielle Natur hinausgehende Reich der Sittlichkeit aber ist ein Neues; die natürliche Welt wird auf originale Weise ergänzt durch die sittliche Weltordnung. Die volle Bedeutung dieses Gedankens, welche darin besteht, jede rein naturalistische Begründung der Ethik auszuschliessen — werden wir weiterhin (§ 118) darlegen; hier genügt es, ihn in den symbolischen Worten wiederzufinden; dass dies aber wirklich der Sinn des obenerwähnten rabbinischen Ausspruchs ist, ergibt sich daraus, dass die Auffassung der sittlichen Welt als eine schöpferische Ergänzung der natürlichen bei den Rabbinen in mancherlei Wendungen immer wieder hervortritt; u. A. auch in dem Ausspruch: „wer eine sittliche That vollbringt, z. B. als Richter gerecht richtet, wird zum Gesellen (Genossen) Gottes in der Weltschöpfung"; (Mechilta Jethro, Cap. 2, — dazu die classische Stelle in der Einleitung zum Rechtscodex von Jacob b. Ascher, Tur choschan Mischpat, Cap. I Abs. 1).[1]

§ 16. Neben den sprachgeformten, also in bestimmten Worten überlieferten Lehren der Sittlichkeit, gibt es aber noch andere Quellen, aus denen die Darstellung der Sittenlehre des Judenthums zu schöpfen hat. Was schon Döllinger mit Recht über die religiösen Gedanken der Juden ausgesprochen hat, gilt ebenso von den sittlichen Lehren und Gesinnungen derselben. „Das jüdische Volk

---

[1] S. Anhang Nr. 6.

bewegte sich", sagt Döllinger (Heidenthum und Judenthum, Vorhalle zur Gesch. d. Christenthums, S. 819f.) „in einem Kreise religiöser Vorstellungen, welcher nur zum Theil in seinen heiligen Büchern Ausdruck gefunden hatte"; — und nachdem er auf das Vorhandensein einer mündlichen Überlieferung hingewiesen, heisst es: „diese war nicht ein todtes Depositum in den Händen eines geistig stagnirenden Volkes, sie besass vielmehr die Kraft und den Trieb, sich in stetigem Wachsthum organisch zu entwickeln; sie stand in lebendiger Wechselwirkung mit dem religiösen Zustand der Nation, deren ganze Geschichte" — u. s. w. Auch in späteren Zeiten aber, als alle Tradition in den Schulen pietätvoll gehegt und gepflegt wurde, hat die schriftliche Aufbewahrung nur sprungweise unter zufälligen Umständen, bei gelehrten Diskussionen oder für gottesdienstliche Vorträge stattgefunden; vollends das Principielle, Allgemeine hat meist nur gelegentlich einen individuellen Ausdruck erlangt. Wie oft man auch in den Lehrhäusern den allgemeinen Grundsätzen כללים den Preis im Gegensatz zum Einzelnen zuerkannte: in der allgemeinen Denkweise derer, denen wir die Erhaltung der alten Überlieferungen verdanken, herrschte doch die Vorliebe für das Concrete, Lebensvolle, Unmittelbare, während man alles Abstracte, schulmässig Abgeleitete vernachlässigte. Deutlich erkennbar wird uns aber dennoch der wesentliche sittliche Gehalt dieser ganzen Überlieferung, weil er als die zweifellose und

lebendige Triebkraft in historisch gegebenen Erscheinungen sich offenbart. Zu diesen gehört, um nur das Wichtigste zu nennen:

§ 17. Die Ausbildung einer neuen Idealität des Lebens durch Befestigung aller Gesetze (Ausgestaltung der Halachah), Verbreitung ihrer Kenntniss und ihrer Erfüllung.

Als das jüdische Staatsleben und die Selbständigkeit der Juden als Volk zu Grunde gegangen, aber auch der Tempel zerstört, also auch die Einheit des religiösen Cultus aufgehoben war, welcher die Besonderheit des Volksgeistes darstellt, da wurde ein neues Leben erweckt, eine neue Daseinsform der Gesammtheit geschaffen; neu nicht blos für diesen Stamm, sondern neu für die Menschheit; denn dergleichen hat sich weder vorher noch nachher jemals wieder begeben. Drei Dinge werden von den Männern, welche unmittelbar nach dem Zusammenbruch von Staat und Tempel die geistige Führung antraten, insbesondere von R. Jochanan b. Sakkai, seinem Anhang und seinem Nachfolger in den Vordergrund gestellt. Das Erste ist Hebung des Geisteslebens überhaupt; Studium, Forschung, Wissen, Weisheit wird aufs Höchste gepriesen; „Hast du viel Thorah gelernt, rechne dir das nicht als besonderes Verdienst an; denn dazu bist du erschaffen worden“ (Aboth 2, 9). An die Stelle aller anderen im Staatsleben gepflegten Culturbestrebungen tritt die Wissenschaft; sie zieht alle besten Kräfte der Gesammt-

heit an; sie, die hier fast nirgends der Nützlichkeit dient, sie allein gibt dem Leben eine höhere Weihe und Befriedigung. Die Wissenschaft wird als das Allgemeine, als das ideale Gut der Gesammtheit, durch welches diese geistig geeinigt und belebt ist, betrieben.[1]

§ 18. Auch verbreitet sich von jetzt ab immer mehr der gottesdienstliche Vortrag (dessen Niederschlag man in den talmudischen und späteren Midraschim aufbewahrte —) mit seiner Erläuterung der Gesetze und paränetischen Erhebung der Gemüther, um von den Erzeugnissen der Akademien auch der breiten Masse geistige Nahrung darzubieten. Dass diese Fülle geistiger Arbeit, mit welchen Gegenständen immer sie beschäftigt sein mochte, den ethischen Lebensgehalt mehren und eine sittliche Schulung der Gesammtheit herbeiführen musste, braucht nicht weiter erörtert zu werden.

§ 19. Das Zweite ist dann der Nachdruck, welcher jetzt, mehr als je vorher, auf das Wohlwollen und die Wohlthätigkeit, auf die Liebe der Menschen zu einander gelegt wird. Die ordnungslosen Zustände, die durch den Verlust der politischen Verfassung und die Unterdrückung der römischen Machthaber herbeigeführt sind, erheischen

[1] Während z. B. bei den Griechen zumal in der Zeit des Niederganges des Staatslebens der Betrieb der Wissenschaft zur reinen Privataufgabe und Privatbefriedigung wird. Vollends in Rom hat die Wissenschaft niemals ein Staatsinteresse ausgemacht. Die Art wie Cicero in der Rede pro Archia ein solches zu begründen sucht, ist der beste Beweis, dass es nicht vorhanden war.

zu einem gedeihlichen Zusammenleben viel mehr Wohlwollen, Hingebung, Nachsicht, Liebe als innerhalb des freien und eigenen Staates nothwendig gewesen. — Ausdrücklich wird aber die Liebesthätigkeit als das ideale Element bezeichnet, welches Ersatz nicht blos für die zertrümmerte politische Lebensform, sondern auch für den zerstörten Tempel, für die Einheit des religiösen Cultus bieten soll. Jochanan b. Sakkai spricht den Trost über das Verschwinden der Opfer durch Zerstörung der Opferstätte mit klaren Worten dahin aus, dass „jetzt erst die alte prophetische Anschauung sich erfülle, welche Samuel mit dem Ausspruch verkündet: „Liebe verlange ich und nicht Opfer". — (I. Sam. 15, 22 und Hosea 6, 6. — Aboth de R. Nathan 4).

§ 20. Das Dritte, welches in dieser Zeit der Stellung des Judenthums auf neue Grundlagen angestrebt wird, ist der Ausbau und die Feststellung des Gesetzes überhaupt und der religiösen und der Ceremonialgesetze im Besonderen. Zu dem einfachen Fortschritt und der naturgemässen Fortentwicklung war die historische Nothwendigkeit getreten, den allmählich im Dienst derselben überwuchernden Streit der Schulen und Parteien zu schlichten und eine harmonisch in sich geeinigte und befestigte Autorität für Alle zur Anerkennung zu bringen.

§ 21. Die ethische Bedeutung einer durchgehenden Ausbildung und Feststellung des Rechtes in allen seinen Zweigen liegt auf der Hand und bedarf keiner Erörterung

Die Bestimmungen des Eigenthums- und Obligationen-, des Ehe- und Familien- und Erbrechts, die des Straf- und des Prozessrechts mit ihren Voraussetzungen und Folgen greifen so tief in das private und sociale Leben der Menschen hinein, dass erst mit ihrer autoritativen Festsetzung das Fundament aller sittlichen Lebensführung gelegt wird.

§ 22. Von der ethischen Bedeutung des Ceremonialgesetzes aber wird weiterhin noch ausführlich zu reden sein. Hier will ich nur Einiges hervorheben, wodurch die religionsgesetzliche Lebensführung zugleich zur Quelle ethischer Belehrung und Erziehung sich gestaltet. Zunächst ist es die Durchflechtung des ganzen menschlichen Daseins mit gesetzlichen Ordnungen, mit der Erfüllung von Vorschriften, welche alle Arbeit und allen Genuss des Lebens begleiten. Kant hat, um den ethischen Begriff des Guten von allem Beiwerk zu läutern, den Gedanken ausgesprochen: „Es gibt überall in der Welt und auch ausser ihr nichts Gutes als einen guten Willen“. Der gute Wille aber ist derjenige, welcher sich in Übereinstimmung mit Pflicht und Gesetz befindet. Dieser formale Grund und Werth des Ethischen findet in jeder Art von Gesetzlichkeit seine Bestätigung und Bethätigung. Wir werden weiterhin im 5. Capitel sehen, dass der Rabbinismus mit klarem Bewusstsein den ethischen Werth der Gesetzlichkeit auf diese formale Bedeutung gegründet und zugleich die ethische Schulung des Menschen dadurch angestrebt hat.

§ 23. Aber noch eine andere höherliegende, formale Seite des sittlichen Lebens kommt in der Durchflechtung desselben mit ceremonialen Handlungen zum symbolischen Ausdruck. Mit Recht hat Lotze betont: „die erste formale Bedingung aller Sittlichkeit ist die Persönlichkeit; dies, dass der Mensch Einheit sei, nicht eine Sammlung verschiedenartiger Reizbarkeiten und Triebe, die untereinander keine Gemeinschaft haben. Um dieser Einheit willen, kann die Seele, die dem sittlichen Ideale nachstrebt, nicht dulden, dass ihre Vorstellungen in dem haltlosen und unzusammenhängenden Wechsel sich drängen, den die sittliche Pflicht der Treue ihnen verbietet." (Geschichte d. Ästhetik S. 97 f.).

Indem nun der Rabbinismus, alle Überlieferungen sammelnd, ordnend und besonders auch befestigend, das Leben des Einzelnen und der Gesammtheit mit religionsgesetzlichen Handlungen umgibt, indem so alle Zeiten des Tages und des Jahres, die Ereignisse der Natur und die Schicksale und Erlebnisse der Menschen gesetzlich umspannt, indem Alles und Jedes in der Bethätigung und dem Genuss des Daseins durch einen Segensspruch, eine symbolische Handlung oder eines Brauches Übung geweiht wird, gestaltet sich alles Thun und Wollen und Wirken zu einer gleichartigen und zusammengefassten Einheit; die stetige Beziehung aller Lebensregungen auf Gott und göttliches Gebot ist das deutlichste Symbol der in sich einigen und selbsttreuen, sittlichen Persönlichkeit,

und als solches wird es auch von den Rabbinen betrachtet, gelehrt und — erlebt.

Ganz prägnant wird auch dieser Begriff der aller wahren Sittlichkeit als Bedingung dienenden Einheit der Person in den Worten ausgedrückt, welche, dem Psalmisten entlehnt (Ps. 86, 11), im täglichen Gebet um Erleuchtung und Veredelung die Bitte enthalten: ויחד לבבינו[1] „mache unser Gemüth zu einem in sich einigen, einheitlichen.“

§ 24. Unmittelbar verbunden mit dieser rein formalen Schätzung der ceremonialen Pflichterfüllung ist aber ein, psychologisch betrachtet, noch viel Höheres und Werthvolleres, nämlich dieses: dass die Menschen fort und fort aus den Banden des Natürlichen und Gewöhnlichen erlöst, von den ausschliesslichen Antrieben des Nützlichen und Angenehmen befreit, über die alltäglichen gemeinen oder feinen sinnlichen Befriedigungen hinausgehoben werden und bei allem Thun und Wollen zugleich mit Handlungen umgeben sind, welche einzig und allein einem idealen Interesse dienen.

§ 25. Noch wichtiger aber in ethischer Beziehung als jener formale, oder dieser abstracte Beweggrund der ceremonialen Gesetzeserfüllung ist es, dass all den vorgeschriebenen Handlungen eine bestimmte Bedeutung zu-

[1] Gesenius 10. Aufl. hat zum Worte יחד: „einigen, vereinigen, zusammenhalten (die Gedanken und Begierden; Gegensatz: sich zerstreuen).“

kommt. Nicht um die Pflichterfüllung allein und auch nicht um die Erfüllung um Gottes willen handelt es sich, sondern um den Sinn und die Bedeutung, welche jeder Übung zukommen. Alle religiösen Gebräuche haben symbolische Bedeutung; sie sind Symbole von religiösen, aber weitaus am meisten von ethischen Ideen; und unermüdlich ebenso wie unübertrefflich sind die Rabbinen — von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag — darin, die ethischen Gedanken, welche in den symbolischen Formen ausgeprägt sind, zu erläutern und zu Gemüthe zu führen. Nur ein Beispiel statt vieler will ich anführen:

§ 26. Historische Erinnerungen sollen durch die symbolischen Handlungen wachgerufen werden, um die aus jenen Erinnerungen quellende ethische Ermahnung und Belehrung herbeizuführen. Der Auszug aus Egypten war der ursprünglichste und eigenartigste Vorgang in der Geschichte,[1] auf welchem die Gründung des Volkes und dann des Staates beruhte. Und gerade jetzt, beim energischen Aufstieg des Rabbinismus, jetzt, nachdem der nächste Zweck jenes Ereignisses vernichtet, Volk und Staat wieder zertrümmert sind, jetzt werden fast alle Gebote, Feste, Lebensformen und Sittenlehren mit der

---

[1] Sicherlich auch in aller Geschichte der Menschheit. Ist es denn jemals in der Weltgeschichte vorgekommen, dass aus einem Sklavenhaufen ein hochgebildetes Volk entstanden ist? (Vergl. 5. B. M. 4, 34, — die religiöse Wendung des Gedankens —, die aber in den Worten: „ein Volk mitten aus einem Volk zu nehmen" den völkerpsychologischen Kern trifft.) S. Anm. zu § 167.

Erinnerung an dasselbe in Verbindung gebracht. Alles was schön, edel, erbaulich und erwecklich ist, gilt als זכר ליציאת מצרים, — als Andenken an den Auszug aus Egypten.

Zwar, schon in den Gesetzbüchern der heiligen Schrift waren ethische Lehren auf egyptische Erinnerungen bezogen; hier ist es aber öfter der Aufenthalt in Egypten selbst, der eigene Zustand daselbst als Fremde und Unterdrückte, mit dessen Erinnerung sittliche Gebote eingeschärft, namentlich das Gemüth gegen den Fremden gerecht und milde, gegen den Bedrückten sanft und edel gestimmt werden soll. „Ihr wisst ja, wie dem Fremden zu Muthe ist" (Exod. 23, 9).

Wenn dann bei den Propheten und den Psalmisten vorzugsweise die religiöse Idee göttlicher Führung und Gnade durch historische Erinnerung belebt wird, so treten bei den Rabbinen die beiden Grundpfeiler aller ethischen Sittigung und Erhebung des Menschen als Erfolge der historischen Erinnerung deutlich hervor: die Idee der Freiheit und die der ethischen Berufung des Menschen.

Wiederum war jetzt die politische und sogar die bürgerliche Freiheit verloren. — Römische Pharaonen haben weniger Frohndienst, aber desto mehr Geld und Blut gefordert und die Vernichtung der idealen Erbgüter, der Thorah, (der Beschäftigung damit, und Erfüllung derselben) angestrebt, — aber der Gedanke der Freiheit in seiner idealen Höhe und Reinheit, der Begriff der

inneren, der sittlichen und geistigen Freiheit, welche nur innerhalb des Gesetzes und nur durch das Gesetz besteht (s. Aboth 6, 2) wird an die Erinnerung der Erlösung aus Egyptischer Sklaverei geknüpft und diese Erinnerung selbst mit symbolischen Handlungen verbunden, welche jede That und jeden Genuss und jede Feier im Leben begleiten.

§ 27. Wie dieser Gedanke der Freiheit mit dem der sittlichen Berufung, also mit der von Haus aus sittlichen Natur und Aufgabe des Menschen zusammenhängt, das hat der rabbinische Geist mit der üppigsten Triebkraft zu erquickender Anschauung gebracht. Nicht am rothen Meer, am Sinai erst wurde Israel erlöst, und mit Israel die Menschheit, lehren die Rabbinen an vielen Stellen, u. A. auch in der Allegorie, dass Gott Moses befohlen habe, das Gesetz in allen 70 Sprachen aufzuschreiben, damit alle Völker es empfangen können. Vergl. dazu die Stelle in Mechilta Jithro P. Bachodesch: „die Offenbarung wurde öffentlich in der freien Wüste gegeben, (d. h. in einem Landstrich, der Keinem eigen ist); denn wäre sie im Lande Israel gegeben worden, so hätten die Israeliten sagen können: die anderen Völker haben nicht Theil daran; darum wurde sie öffentlich in der freien Wüste gegeben; sie ist das Eigenthum der ganzen Welt, Jedem steht es frei, sie aufzunehmen."

§ 28. Als letzten, aber vielleicht wichtigsten speciellen Erfolg der ausgebauten, auf allseitig anerkannte Autorität

gegründeten Gesetzgebung kann man es betrachten, dass dadurch die geistige Einheit in der Gesammtheit herbeigeführt wurde. Ohne eine geschlossene Gesellschaft, traten die gesetzlichen Vorschriften gleichwohl als eine objective Socialethik in die Erscheinung. Eine äussere, greifbare Einheit ist nicht vorhanden, aber innere, geistige Einheit des ganzen Stammes mehr als je vorher und als vielleicht bei irgend einem Volk; und mit voller Klarheit des Bewusstseins wird diese Einheit erstrebt und befestigt. Kein gemeinsamer und Allen zugleich dienender (Opfer-)Cultus mehr, aber desto reinerer und tieferer Gottesdienst und festere religiöse Gesetzlichkeit, zugleich als Symbol des ethischen Gehorsams und der ethischen Lebensgemeinschaft.

§ 29. Nicht genug kann dieser historische Unterschied des jüdischen gegen andere Völker hervorgehoben werden. Überall sehen wir, — dafern die Nationen nicht ganz und gar aufgelöst, weil ihre Glieder von den siegreichen Völkern aufgesogen werden, — wie denn die späteren Griechen keine Griechen, die Römer keine Römer, die Babylonier keine Babylonier mehr sind! — überall sehen wir, dass der Zerfall des Staatslebens die Völker zum Individualismus führt. Diesen suchen dann sowohl die Stoiker wie die Epikuräer auch theoretisch zu begründen. Bei den Juden aber tritt eine neue Art geistig-sittlicher Einheit, ein ganz eigenartiges sociologisches Element hervor: schon das Festhalten an dem eigenen Gesetz, an

den überlieferten Principien der Lebensführung, das zähe, ausdauernde, durch zahlreiche Martyrien besiegelte Festhalten, anstatt mit der geistigen Invasion des Siegers zu pactiren, war charakteristisch; dazu gesellte sich gerade jetzt der auf Gleichheit und Einheitlichkeit zielende Ausbau.[1] — Aus der Einheit aller Satzung aber erblühte zugleich die Allen gemeinsame Verpflichtung auf die Ehre, die Würde und den Bestand des Ganzen. Trotz der Zerstreuung in alle Länder, wer und was Einer auch sei, wo er lebe, er ist verpflichtet zu קידוש השם, die Gesammtheit als solche ist מקדש השם Heiligung des göttlichen Namens.

§ 30. Auch bilden die Gemeinden von jetzt ab eine neue Art socialer Verfassung aus. Der alte social-agrarische Staat mit seiner Rechtssorge für alle einzelnen Familien, mit seiner Erhaltung des Grundeigenthums in jeder derselben, mit seinen Erlass- und Freiheits (Jobel-) Jahren, mit seiner Überweisung der „Nachlese", der

---

[1] Der politisch kluge Römer wusste sehr gut, dass mit dem Fortbestand des jüdischen Gesetzes auch der Fortbestand und eine gewisse Widerstandskraft des jüdischen Stammes gewährleistet sei; seine Verfolgung galt deshalb am meisten dem Studium und der Erfüllung des Gesetzes; er hasste dieses, er hasste den Geist der Juden noch viel mehr als ihre Personen. Der Hass verblendet. Der Römer konnte die Vorzüge des jüdischen Gesetzes nicht erkennen. Der jüdische Geist war ihm, mehr als alles Andere, — ein Räthsel. Wie ganz anders sich die Invasion des griechischen Geistes für die Juden gestaltet hatte, das zu erkennen, ist sehr lehrreich, liegt uns aber hier fern.

„Felderecken und des Vergessenen“ an die Armen und, wohlgemerkt, an die „Fremden“, — dieser Staat ist verschwunden und das Ideal des bürgerlichen Behagens: „Jeglicher unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum“ ist unerfüllbar geworden. Jetzt aber kommt eine Armengesetzgebung für die Gemeinden von grosser Weite und Strenge empor.[1]

Jetzt erst recht fühlen Alle, die in der weiten Zerstreuung leben, dass sie ethische Bürgen für einander sind: jetzt erst recht und mehr als je, halten sie sich für das Volk Gottes: עם ה', und die Etymologie von עָמַם versammeln, vereinigen, bewährt sich im Gefühl der Massen. Der Grund ihrer Einheit ist nicht mehr auf Erden, aber droben in der Höhe; nicht mehr ein Vaterland, aber der Vater im Himmel bildet ihre Einheit. Jetzt erst recht in der immer trüberen Gegenwart ein Festhalten der Vergangenheit; der Begriff des זכות אבות wird im specifisch-jüdischen Sinn ausgebildet und hat seines Gleichen bei keinem anderen Volke;[2] und jetzt erst recht ist der Blick in die Zukunft, die Hoffnung auf ein messianisches Reich gerichtet, das die ganze Menschheit umfassen soll. — In

---

[1] In welcher den Nichtisraeliten dieselben Leistungen wie den Israeliten gewährt werden. (S. Gittin 61 Vgl. Cap. 3). Höchst charakteristisch für die Continuität des Geistes ist es, dass (ca. 1000 Jahre nach der Zerstörung des agrarischen Staates), Maimonides in seinem Codex die Armenspende noch mitten im Abschnitte der Agriculturgesetze זרעים darstellt.

[2] S. Anhang Nr. 7.

der hergestellten Gebetordnung, die sich überall hin verbreitet, wird immer und immer wieder um das Ziel aller Geschichte, „dass die Erde voll werde von der Erkenntniss Gottes“ gebetet; denn nicht mehr thront Gott in Jerusalem, sondern „an allen Orten, wo meines Namens gedacht wird, komme ich und segne“ (2, B M. 20, 24), wozu Aboth 3, 7 zu vergleichen.

Wohin der Gottesgedanke getragen, wo er gepflegt wird, da ist das Heiligthum. Alles Ernstes und in voller Harmonie aller Schüler und Lehrer leuchtet aus dem ganzen rabbinischen Schriftthum die ideale Forderung hervor: jedes Haus ein Tempel, jedes Herz ein Altar, jeder Mensch ein Priester. Und zwar jeder Mensch, nicht blos jeder Israelit, lautet die Hoffnung und die Vorschrift; an zahlreichen Stellen im Talmud und Midrasch wird hervorgehoben, dass die Gebote des biblischen Gesetzes sich an „den Menschen“ richten, und betont: „Nicht Priester oder Levit oder Israelit heisst wörtlich in der heiligen Schrift der Träger des Gesetzes, sondern Mensch“ = Adam. (S. u. A. Abodah sarah 3 a. zu Levit. 18, 5).

§ 31. Ich habe in § 17 von dem Neuen gesprochen, das nach der Zerstörung des Tempels emporgebracht wurde. Aber ist es auch mit neuen, den historischen Umständen entsprechenden Wendungen zu energischem Leben gediehen, so konnte es doch nach dem innersten, principiellen Grunde auf die Schöpfungen der Vergangenheit zurückgeführt werden. Wie der zuletzt besprochene Ge-

danke schon in den Propheten seine Quelle hat, und sogar im Gebet Salomonis bei der Aufrichtung des Tempels seinen klaren Ausdruck findet (I. Könige 8, 41 f.), so hat auch die von Jochanan b. Sakkai begründete Richtung und die Pflanzung der bezeichneten drei ethischen Triebkräfte ihren Vorläufer in dem Ausspruch Simons des Gerechten, — der gewiss als ein geflügeltes Wort in allen Schulen und in allen Häusern bekannt war (Aboth I, 2) —: Auf drei Dingen besteht die (ideale!) Welt, auf der Lehre, dem Wohlthun, und dem Cultus. Nur dass Simon sicher dabei an den Opfercultus gedacht hat, während später jede specifisch religiöse Übung zur Abodah (Gottesdienst) gerechnet wird, deren Satzungen festzustellen und gleichmässig zu verbreiten das Anliegen der Männer von Jabneh und der nachfolgenden Schulen gewesen ist.

§ 32. Historische Thaten und ruhmwürdige Handlungen, deren Gedächtniss die Generationen bewahren, bilden eine wesentliche Quelle nicht blos der ethischen Belehrung, sondern der sittlichen Triebkraft in der Gesammtheit; durch sie wird der sittliche Lebensgehalt bereichert und befestigt. So wie der historische Forscher den sittlichen Höhengrad eines Volkes besser noch als aus seinen Schriften und Reden aus den heroischen Handlungen erkennen kann, so wirken auch die Thaten, die von den Ahnen überliefert sind, mehr als ihre Worte. Die Erinnerungen an die Grossthaten der Vorzeit entflammen die Jugend und erheben das Alter; sie pflanzen in jene

und pflegen in diesen den Adel der Gesinnung. Das wirkliche Leben erzeugt wiederum wirkliches Leben. Die Anerkennung idealer Forderungen, die schrankenlose Hingebung, welche bis zur Selbstaufopferung geht, — sie enthalten eine ethische Schulung des Volksgemüths, welche deutlicher und wirksamer als einzelne Aussprüche der Sittenlehre den wahren Gehalt derselben zur Erkenntniss bringt. — Auch in den Kämpfen z. B., welche die Juden gegen Griechen und Römer für ihre Unabhängigkeit geführt haben, offenbart sich der Kern ihrer Lebensanschauung. Auf den ersten Blick scheinen diese Kämpfe denen anderer Völker gleich zu sein; in Wahrheit sind sie von Grund aus verschieden. Die Anderen kämpfen, römisch zu reden, pro aris atque focis, für Haus und Heerd: für die Religion zu kämpfen war neu. Nicht um irgend welche sinnlichen Güter, nicht um Haus und Hof, nicht einmal ums Leben schliesslich handelt es sich; denn zwar mit Anspannung aller geistigen und leiblichen Kräfte, mit unvergleichlichem Muth und unerhörter Tapferkeit wird gestritten: aber mitten im härtesten Kriege strecken die Kämpfer die Waffen und bieten ihr Leben dar, um den Sabbath nicht zu entweihen. — Das bedeutet für den inneren Bestand und Gehalt der Volksseele nicht blos religiöse Begeisterung, sondern zugleich die höchste sittliche Kraft der Hingebung an die Idee und der Aufopferung für sie. Die wahre, die innere, geistige Freiheit, des Menschen höchstes Gut und höchste Würde ist es,

um welche der Kampf entbrennt! — Gewiss, nicht allen Kriegern ist die treibende Kraft der Idee zum Bewusstsein gekommen, aber in allen hat sie als solche gewirkt, hat sie ihre Energie gespannt, und in Bewegung gesetzt. Viele würden, was in ihnen lebte, weder mit Worten zu sagen, noch in klaren Begriffen zu denken vermocht haben: aber ob auch dumpf und dunkel, mit siegreichem Erfolge wirkt in ihnen die Überzeugung, dass das Leben nur einen Werth hat, wenn die religiöse Gesinnung in ihm sich offenbaren und darstellen kann.

§ 33. In früheren Zeiten ist indessen der Staatsgedanke, die politische Unabhängigkeit und die bürgerliche Freiheit noch mit dem höchsten Zweck des Kampfes verbunden. Später treten an die Stelle der Kämpfer die Märtyrer. Rom hat die Todesstrafe auf das Studium der heiligen Schriften und auf die Erfüllung ihrer wichtigsten Gebote gesetzt, und eine ganze Schaar von Männern erleidet dieselbe. Ungebrochenen Muthes gehen sie in den Tod; willig geben sie das Leben dahin, wenn sein einzig wahrer Inhalt aus ihm verschwinden soll. — Ja, sie finden die wahre, letzte, höchste Erfüllung des Lebens in dieser einen That: es für die Religion hinzugeben. Sterbend auf dem Scheiterhaufen preist Akiba ben Josef sein Geschick, „dass es ihm vergönnt sei das Gebot: ‚du sollst deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen, deinem ganzen Vermögen, und deiner ganzen Seele,‘ jetzt erst vollkommen zu erfüllen“. — denn ‚mit deiner ganzen Seele‘, das

heisse: „auch wenn du sie hingeben musst". — Die Liebe zu Gott ist ihm eben nicht ein einzelnes Gebot, sie ist der wahre Gehalt des menschlichen Lebens: um sie zu bewähren, gibt er das Leben freudig dahin (Berachot, 61 b). Man darf nie vergessen, dass für die grosse Masse des Volkes überhaupt, und des jüdischen insbesondere, alles Gesetz seit unvordenklichen Zeiten als göttliches gelehrt ist, ein Unterschied von religiösen und ethischen Pflichten gar nicht zum Bewusstsein kommt. Das Gesetz ist aber eine auf Idealität oder die ideale Gestaltung des Lebens gerichtete Norm. Das Vorbild der Märtyrer also, welche den unbedingten und schrankenlosen Gehorsam gegen das Gesetz durch Selbstaufopferung besiegeln, erzeugt mehr als irgend eine sprachliche Belehrung vermöchte, eine ethische Triebkraft; und diese Vorbilder sind fort und fort in aller Menschen Munde und in Aller Herzen lebendig. So sind die Märtyrer allezeit Mehrer des Reiches ethischer Idealität oder des Gottesreiches auf Erden. So wird die ethische Substanz im Volksgemüth bereichert und in den Gesinnungen auch der breiten Massen befestigt.

Aus dieser Quelle des Volksgemüths schöpfen dann wiederum die führenden Geister, welche den idealen Gehalt in erleuchtenden Begriffen erläutern und durch glänzende Reden von Geschlecht zu Geschlecht zu dauernder Wirksamkeit beleben.

§ 34. Der Geschichte zur Seite, tritt als Mittel ethi-

scher Erhebung und Erregung die Poesie. — Diese ist eine Bereicherung unserer Lebensschau; sie bietet uns veredelte Bilder dessen, womit unsere Seele vorher schon erfüllt, unser Gemüth in Bewegung gesetzt ist.

Aber zwei Grundtriebe und Richtungen der Poesie sind von einander zu unterscheiden, nach denen auch ihre Hauptgattungen sich sondern, aber ebenso die Völker, welche der einen oder anderen in ihrer schöpferischen Thätigkeit huldigen. In der epischen und dramatischen Dichtung — wie auch in den plastischen Künsten — handelt es sich darum, gleichsam eine zweite Welt zu erschaffen. Ungesättigt von dem, was die Erfahrungen des Lebens im Einzelnen wie in der Gesammtheit, in der Gegenwart und in der Geschichte als Bilder der Wirklichkeit uns vorführen, erzeugt man sich eben eine zweite Welt durch die blosse Kunst des Schaffens. — Nicht begnügt damit, eine ganze Welt der Erfahrung zu besitzen, Ereignisse zu erkennen, die sich wirklich begeben haben, sucht der Genius der indoeuropäischen Völker andere Vorgänge, andere Personen und Charaktere, andere Verwicklungen, — kurz, was sich „nie und nirgends hat begeben“ zur Anschauung zu stellen. —

Nicht so bei den semitischen Völkern, insbesondere nicht bei den Juden. Ihre Dichtung ist fast ausschliesslich die lyrisch-didaktische. Nicht die Erzeugnisse einer freien Phantasie, die Bilder einer völlig unwirklichen Welt sind ihr Gegenstand, sondern die gegebenen, die wirklichen

Erscheinungen der Natur, die Gestalten, Charaktere, und Handlungen und religiösen Bewegungen der Geschichte. Aber nicht blos mit edlen, mit ästhetischen Formen wird diese wirkliche Welt umkleidet; sondern durch tiefer dringende und erhabene Gedanken erfasst, durch quellende und belebende Gefühle beseelt, wird in dieser wirklichen Welt das Edle aufgesucht und dargestellt oder ihr als Lehre und Weckruf zugesellt.

Über die gemeine Welt der Wirklichkeit hinaus wollen beide das Ideale erfassen; aber die episch-dramatische Poesie verlegt es in die Gebilde der Phantasie und des wesenlosen Scheines, die lyrisch-didaktische sucht und gründet es im wirklichen und historischen Dasein.

§ 35. Als eigentliche Volkspoesie und zugleich als die Vereinigung beider genannten Richtungen, kann man die Legendendichtung betrachten, welche das Leben wirklicher, historischer Personen mit frei erfundenen Zügen der Phantasie ausschmückt. Zahlreich nun, ja, man darf ohne Übertreibung sagen, unzählig sind die Bilder und Geschichten, mit denen das dichtende Volksgemüth die Charaktere der biblischen und später auch der talmudischen Personen ausgestattet hat; und in den geselligen Kreisen, in den Feierstunden der Arbeiter, in den Spinnstuben der Weiber eben so wie auf den Kanzeln wurden diese Erzählungen endlos wiederholt und fortgebildet, gelegentlich auch mit Witz und Scherz, mit Spott und Hechelung ausstaffirt, vollends wenn es galt, die argen

und losen Personen der Geschichte abschreckend zu malen.

Aufgebaute, zusammenhängende Schilderungen, wie etwa die der homerischen Helden, treffen wir hier in der Midraschliteratur nicht. Die Legendendichtung ist nicht architektonisch, sondern nur ornamental. Aber jeder Schmuck, den sie am Bau der Geschichte anbringt, hat eine ethische Bedeutung. Wollte man von einer Tendenz, im strengeren Sinne, in all den legendarischen Anekdoten reden, so wäre es thöricht; aber nicht ein müssiges und vergnügliches Fabuliren macht sich darin geltend, sondern die Liebe, die Hingebung, die Wonne und Seligkeit im Anschauen der biblischen Heroen, und die Verachtung und der Abscheu vor den historischen Bösewichtern. Was man dem Guten, dem Bösen andichtet, was man ihm am meisten anrechnet, das offenbart das sittliche Bewusstsein, das Ideal, aus dem die Dichtung entspringt. — Wer das ganze Sagengewebe, das auch nur eine der biblischen Personen schmückt, mit ernstem Bedacht verfolgt, die einzelnen Formen und Fäden desselben auf ihre ethischen Fasern prüft und diese in abstracte Lehrsätze verwandelt, der wird aus ihnen die wichtigsten Capitel einer ganzen Sittenlehre zusammenstellen können.[1]

So ist denn auch auf den Kanzeln und in den Lehrstätten die Ausdeutung dieser gedichteten Reden, Hand-

[1] Vgl. z. B. das Leben Abrahams nach der Auffassung der jüdischen Sagen. Von Dr. B. Beer, Leipzig, 1859.

lungen und Schicksale der Heroen Anlass zur directen Fortbildung der ethischen Grundanschauungen und zu feinerer Gliederung der Begriffe geworden; denn über jedes gute Werk findet sich auch leicht ein gutes Wort; neue sittliche Motive werden aufgewiesen, oder aus der Vermischung mit anderen Reizen des Handelns herausgehoben und abgeklärt. Darin sind die Urheber des Midrasch Meister und zugleich in der Kunst, den concreten, poetischen Zug der Legende zu einem neuen ethischen Gedanken in einem klaren Ausspruch auszuprägen, oder ihn in ein biblisches Wort hineinzudeuten, und ihm damit eine feste Heimstätte und lange Lebensdauer zu bereiten! —

§ 36. Nicht minder gestalten sich zu einer Quelle ethischer Gedankenschöpfung und weitreichender Belehrung die Einrichtungen (Institutionen) der Gemeinde und anderer Genossenschaften mit ihren Satzungen und Ordnungen; diese mochten schriftlich oder mündlich überliefert sein; denn je weniger geschrieben wurde, desto treuer war das Gedächtniss, (wie auch Plato im Phädrus bezeugt). — Die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts zeichnet sich bei allen europäischen Culturvölkern durch ein blühendes und vielseitiges Vereinsleben aus; sittliche Zwecke die sich der Fürsorge des Staates noch entziehen und vormals vernachlässigt oder unzulänglich gepflegt waren, finden nunmehr energische Förderung durch die freigebildeten, von der sittlichen Aufgabe ergriffenen Gesellschaften.

Vielleicht besser als aus den zeitgenössischen Lehrbüchern der Sittenlehre kann man daraus den Höhegrad und den Gebietsumfang der ethischen Triebkraft unserer Zeit ermessen. Aber lange bevor es seine Pflege bei den europäischen Gesellschaften gefunden, war ein vielseitiges Vereinsleben im Kreise der jüdischen Gemeinden entwickelt. Das cultivirte Europa lernt das Institut der „Volksküche“ um die Mitte des 19. Jahrhunderts kennen; im Talmud aber finden sich bereits genaue Vorschriften über Rechte und Pflichten der Doppeleinrichtung der Tamchuj und Kuppah, in deren einer den Armen täglich gekochte Speisen dargeboten werden, während die andere (offenbar für die Verschämten) unbereitete Nahrungsmittel einmal wöchentlich gewährt (Pea 8, 7 u. sonst). Die heiligen Bruderschaften, die Vereine der Armenunterstützung, der Krankenpflege, der Armenbekleidung, der Brautausstattung u. s. w. haben in keiner, auch nur mittelgrossen jüdischen Gemeinde gefehlt; vor und nach Allem aber haben die Genossenschaften für Talmud Thorah für die Erhaltung der edelsten Erbgüter, für die Continuität des geistigen Lebens dergestalt gesorgt, dass auch unter den drückendsten Verhältnissen ein jüdischer Analphabet zu den grössten Seltenheiten gehörte.

§ 37. Die Ethik ist keine empirische Wissenschaft; nicht wie gehandelt wurde und wird, sondern wie gehandelt werden soll, hat sie zu lehren; wenn es aber, wie hier, auf eine historische Darstellung dessen ankommt,

was für ein Volk, eine Schule u. s. w. der Inhalt der Ethik gewesen, dann handelt es sich um jegliche Art der historischen Erfahrung auf ihrem Gebiete.

Auch blosse reale Thatsachen können zur klaren Quelle der Belehrung werden; ich will dafür wiederum nur ein Beispiel anführen:

Seit etwa 150 Jahren besteht innerhalb der jüdischen Gemeinde in Berlin ein Verein: „Mischan abelim" = Stütze der Leidtragenden; sein Zweck ist: bedürftige Familien, die durch den Tod eines ihrer Mitglieder — insbesondere auch, weil sie sich religionsgesetzlich in den Trauertagen jeder Arbeit enthalten — in Noth gerathen würden, zu unterstützen. Um das Ehrgefühl des Empfängers zu schonen, ist folgende Einrichtung getroffen. Der Vorstand des Vereins sendet in jedes Trauerhaus, gleichviel ob arm oder reich, zwei verschlossene Büchsen; in die eine Büchse Nr. 1 wird eine Summe gelegt, die dem Bedürftigen eventuell dargeboten werden soll; zu dieser Büchse erhält jeder Empfänger (unter Siegel) einen Schlüssel und er wird in einem Begleitschreiben ersucht, jedenfalls diese Büchse zu öffnen und zu entleeren. Je nach seiner Bedürftigkeit kann er nun den ganzen Inhalt der Büchse oder einen Theil derselben für sich behalten; — bedarf er aber der Unterstützung nicht, so ist er gebeten, den Betrag in die Büchse Nr. 2 zu werfen. Ebenso werden Wohlhabende ersucht, den Inhalt dieser Büchse aus ihren eigenen Mitteln zu vermehren, um den Zweck des

Vereins damit erfüllen zu können. Diese Büchse Nr. 2 bleibt längere Zeit während ihrer Wanderung durch mancherlei Familien uneröffnet, so dass Niemand, nicht einmal der Vorstand des Vereins wissen kann, wer gegeben, wer genommen hat. — —

Wenn man von den Sitten und den Sittenlehren einer Genossenschaft aus fernem Lande, oder einer entlegenen Zeit gar keine weitere Kunde hätte, wenn man von ihren Gebräuchen, Gedanken und Gesinnungen keinerlei Zeugnisse besässe, als den Bericht über den Bestand, die Einrichtung und Verwaltung und den Erfolg dieses Büchsenpaares, so würde man daraus allein schon mit aller Bestimmtheit die ethischen Lehren entnehmen: die Idee des Wohlwollens soll dich leiten; in der Unterstützung des Bedürftigen, als Wohlthätigkeit soll sie ihren Ausdruck finden; hochherzig aber sollst du die Wohlthat dadurch ausüben, dass du nicht wissest, wer ihr Empfänger ist; — jeder pathologische Beigeschmack, jede Erweichung deines Gemüths durch den Anblick des Leidenden soll fern bleiben, nur der Adel und die Würde des idealen Gesetzes soll dir vorschweben. Doch auch mit Zartsinn soll die That dadurch ausgeübt werden, dass auch der Empfänger nicht weiss, wer der Geber sei; jede Möglichkeit einer Beschämung oder Herabsetzung, die der Gönner — auch unwillkürlich — anrichtet, und der Empfänger empfindet, soll ausgeschlossen sein. Zwar schon bei jeder Unterstützung durch Vermittlung eines Vereinsvorstandes

oder Pflegers kennen Geber und Nehmer einander nicht; wenn aber der Pfleger doch die Rolle des Gebers spielt, sind Gefahren der Begünstigung, Zurücksetzung und Beschämung je nach dem Gemüthszustande beider Betheiligten naheliegend. Aus den „Zwei-Büchsen" aber wird die Gabe frei von jedem bedrückenden Gefühl empfangen, wie sie frei von jeder persönlichen Gunst, von jeder momentanen Stimmung, nur dem ethischen Gesetze folgend, gewährt wird. Aus der ganzen Einrichtung leuchtet die energische Triebkraft hervor, mit welcher die Idee des Wohlwollens im Gemüthe der Begründer wirksam gewesen ist; denn um die Wohlthat gesichert mit Zartsinn zu vollbringen, hat ihr Geist mit klugem Bedacht die feine Erfindung ersonnen.

Ein besonderer idealer Werth wächst dieser Einrichtung aber noch dadurch zu, dass das höchste ethische Princip, dessen Bedeutung weit über jede einzelne Idee (also auch über die des Wohlwollens) hinausreicht, darin zur Erscheinung kommt. Indem nämlich hier bei der Wohlthat die Persönlichkeit beider, dessen, der sie ausübt, und dessen, der sie empfängt, gänzlich zurücktritt, ist es nur der sittliche Gemeingeist, der in allen Gebern und in allen Empfängern sich thätig erweist: die Gesammtheit wirkt als eine ethische Einheit; in dem sittlichen Thun und nur durch das sittliche Thun und für dasselbe entsteht eine innere Zusammenschliessung, die sittliche Seelengemeinschaft aller Betheiligten.

Nicht unerwähnt darf schliesslich bleiben, dass die ganze Vorkehrung einen hohen Grad von Vertrauen einschliesst, welches in die Mitglieder der Gemeinde gesetzt ist: Keiner werde ohne Noth zum Nehmer, Jeder nach Vermögen zum Geber werden. Dieses Vertrauen ist nicht unbedingt eine Tugend; es kann auch leichtfertig sein. Hier nun hat die Geschichte mit ihrem Zeugniss über reale Thatsachen der Ethik zu dienen; sie muss lehren, ob das Vertrauen ethisch berechtigt war; zwar — jedes Einzelnen That kann hier Gott allein richten; hat man sich doch freiwillig der Möglichkeit begeben, sie festzustellen, — aber der statistische Erfolg des Gesammtverkehrs der „Zwei-Büchsen" im Laufe der Zeiten bestätigt die psychologische Ansicht, dass dies Vertrauen, welches in Alle gesetzt und von ihnen empfunden wird, zu den stärksten und reinsten Antrieben gehört, welche den Willen des Menschen zum Guten leiten. Im vorliegenden Fall hat sich das Vertrauen glänzend bewährt.

§ 38. Ebenso können auch im Volke verbreitete Sitten und Gebräuche, welche nicht auf einer gesetzlichen Vorschrift beruhen, also auch nicht Gegenstand der Sittenlehre sind, sich als Zeugnisse und erzeugende Kräfte ethischer Gesinnung erweisen.

Der nur sittenmässigen Regel im Bereiche der Halachah: an die Vollendung einer Gesetzeserfüllung den Beginn irgend einer anderen unmittelbar anzu-

reihen,[1] folgt z. B. auch der Brauch, am Abend nach dem Versöhnungstage, also nachdem der volle Tag zugleich als strenger Fasttag nur dem Gottesdienste gewidmet war, gleich nach dem ersten Imbiss, irgend Etwas zur Bereitung der Laubhütte zu thun, deren Fest doch erst 4 Tage später gefeiert wird. Schöner und für das nachwachsende Geschlecht wirksamer kann die Bereitwilligkeit und Hingebung, das Gesetz zu erfüllen, nicht zum Ausdruck gelangen.

Schiller hat für die sittliche Erziehung des Menschen den Umweg über das ästhetische Gefühl als nothwendig dargestellt; viel mehr psychologisch begründet ist der in allen höheren Religionen, besonders aber im Judenthum eingeschlagene pädagogische Weg: zum Ziele ethischer Gesinnung durch religiös-symbolische Handlungen zu gelangen.[2]

§ 39. Schöpft man aus der Erfahrung, so kommt es darauf an, nicht was die Meisten, sondern was die Besten in ihrer Seele erlebten, zu beachten. — Aber auch bei den Besten sind nicht ihre Werke, sondern ihre Ideale für uns als sittliche Norm der Lebensführung auszuprägen. Die Ideale selbst aber können nicht blos aus der Verwirklichung erschlossen, sie müssen durch den Einblick

---

[1] Auf Grund einer freien Ausdeutung von Ps. 84, 8 und der Umwandlung einer Verheissung in eine Forderung.

[2] S. Anhang Nr. 8.

in das Gemüth der Handelnden als thatsächlich vorhanden erkannt werden.

§ 40. Es bedarf aber keiner langen Erörterungen, sondern nur der Hinweisung darauf, dass in all den historischen und anekdotischen, in den biblischen und legendarischen Erzählungen dessen was erlebt oder erdichtet war, das Negative der Sittlichkeit ebenso wie das Positive in die Erscheinung tritt und zur Quelle der ethischen Belehrung gemacht wird. Neben den erhebenden und erweckenden Vorbildern des Guten stehen die ermahnenden und abschreckenden Beispiele des Gemeinen und des Schlechten. Sodann stehen neben den vorleuchtenden Idealen auf der einen Seite, auf der anderen die Gewissensbisse, die Reue und Zerknirschung derer, die gefehlt, aber ihre Fehler erkannt haben. — In demjenigen, der mit seiner persönlichen Wirklichkeit sich negativ gegen den Gesammtgeist verhält, der also, einfach gesagt, das Gesetz verletzt, ist die Pein des Gewissens, die er empfindet, die Offenbarung des sittlichen Geistes. Von diesem, aus der Verneinung und Verletzung geborenen inneren Erlebniss des sittlichen Geistes als Reue tritt allerdings in der Regel wenig in die Erscheinung, während die Handlung ebenso eine verletzende positive Thatsache war, wie das Gesetz schlechthin positiv ist.[1]

[1] Auf religiösem Boden wird deshalb mit Recht auch für die Reue ein positiver Ausdruck als (וידוי) Bekenntniss, Beichte gefordert und weiterhin auch Busse und endlich auch gleichsam schuld-

§ 41. Allein aus dieser, durch die Verletzung des Gesetzes erzeugten Manifestation desselben im Gemüthe können gerade die gewaltigsten positiven Wirkungen und Schöpfungen des sittlichen Geistes hervorgehen. Die Busspsalmen des königlichen Sängers (Ps. 32. 51 u. drgl.) sind Zeugnisse dieser Macht, welche dem Guten aus seiner Verletzung zuwachsen kann. Deshalb haben die Rabbinen auch allezeit und in endlosen Abwandelungen der Forderung der תשובה Umkehr, Reue, und Besserung Ausdruck gegeben;[1] sie immer unmittelbar neben die positive Schöpfung des Guten gestellt.

Und nicht blos zusammen-, sondern in der Redewendung תשובה ומעשים טובים vorangestellt haben sie dieselbe, weil ihnen die durchschnittliche Erfahrung vor Augen stand, dass der Mensch sich aus der Verletzung zur Erfüllung des Gesetzes erst erheben muss, dass das Gewissen an dem geschehenen Unrecht sich schärft.[2]

ausgleichende, besonders gute Werke, frei gewählte Opferthaten. Auf ethischem Gebiet kommt dieser Gedanke nur ganz gelegentlich und in einzelnen Richtungen z. B. im Strafrecht zur Geltung; eine Schuldaustilgung durch überschüssige „gute Werke" kennt die Ethik und das Judenthum nicht.

[1] Als Trost für den Verlust des Sühneopfer-Dienstes wird ausdrücklich hervorgehoben: Reue und Zerknirschung sind gleich der Darbringung sämmtlicher Opfer zusammengenommen. Wajikra rabba c. 7. Und dasselbe gilt von der positiven Überwindung einer bösen Neigung. Sotah 5b und Sanhedrin 43b.

[2] Darüber, dass deshalb auch in den ältesten Gesetzgebungen (auch in den Zehn-Geboten) die meisten negativ gefasst sind, vgl. Leben der Seele. Bd. III 3. Aufl. S. 377 ff.

Aber nicht blos Wiederherstellung des Sittlichen im Gemüth, sondern eine Läuterung und Steigerung desselben wurde von der wahren, tiefdringenden und aufregenden Reue erwartet und deshalb der Bussfertige höher gestellt als der Schuldlose, dem das eigene Erlebniss gefehlt hat, an welchem er den Abgrund des Unsittlichen und die Erhabenheit des Sittlichen energisch ermessen konnte. (Berach. 34a. Sanh. 99b).

§ 42. Aber schliesslich wird auch der innerlich Verkommene und gänzlich Verstockte zum Gegenstand einer lehrreichen ethischen Betrachtung. Denn in der Verwerfung des Bösen ebenso wie in der Anerkennung des Guten offenbart sich die führende Kraft der sittlichen Ideen.

In der Behandlung also des Negativen wie des Positiven der ethischen Erfahrung und Erdichtung verkündet der Geist der Sittenlehre, obgleich in verschiedener Gestalt, doch den gleichen Gehalt, und es ist klar, dass die Harmonie der theoretischen sittlichen Weltanschauung dadurch auf keine Weise gestört wird.

§ 43. Schwieriger aber gestaltet sich die Frage nach der Natur und Verlässigkeit der Quellen der jüdischen Sittenlehre, wenn wir die zweifellose Thatsache beachten, dass die Lehren und Vorschriften, die wir aus ihnen schöpfen, oft sehr verschieden und zuweilen sogar einander widersprechend erscheinen. Zwar die historische und psychologische Erklärung dieser Thatsache liegt auf

der Hand: stammen doch all jene Aussprüche und Regeln aus sehr verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Personen. — Aber damit ist die ethische und methodische Frage nicht gelöst, wie Angesichts der Verschiedenheit vieler Lehren und Lehrer gleichwohl eine einheitliche und harmonische Darstellung der Sittenlehre des Judenthums zu Stande kommen soll. Um zu zeigen, wie dies Problem sich löst und welche Richtschnur dabei zu befolgen ist, und in diesem Werk befolgt werden soll, müssen wir noch eine Betrachtung über das Wesen und die Beschaffenheit der Quellen, aus denen sie geschöpft ist, voranschicken.

§ 44. Bekanntlich ist die talmudische Weisheit durch mehrere Jahrhunderte im Grossen und Ganzen nur in mündlicher Überlieferung fortgepflanzt. — Als man dann in harten Zeiten, von der Furcht vor dem Erlöschen der Tradition durch aufreibende Zerstreuung und Verfolgung getrieben, die Sammlungen sowohl aller vereinzelten und sprunghaften Niederschriften als der mündlich vererbten Schätze des Geistes veranstaltete, herrschte die pietätvolle Sehnsucht, Alles zu erhalten; Alles, dessen man irgend habhaft werden konnte, wird zusammengetragen und schriftlich festgehalten; weit über jedes berechtigte Mass hinaus waltet zugleich die Bescheidenheit, an dem Ererbten Kritik zu üben, das Verschiedene zu sichten, irgend Etwas als schlechthin unterwerthig auszusondern. Man stellte — und gewiss mit Recht — die Menschen

der vergangenen Zeiten so viel höher, als die der eigenen Zeit, dass Keiner sich vermass, irgend ein Überkommenes als geradezu verwerflich zu bezeichnen. Unzulänglichkeit schrieb man nur dem eigenen Urtheil und Verständniss zu, nicht dem überlieferten Inhalt.[1]

§ 45. Dazu kam die längst in der Behandlung aller Tradition herrschende Methode einer schrankenlosen Harmonisirung derselben. Jeder Widerstreit, sei es der biblischen Worte unter einander, oder ebenso der Rabbinen unter einander, oder eines Rabbinen gegen die heilige Schrift, galt von vornherein und unbedingt als ausgeschlossen und nichtig. Alles dies wurde miteinander ausgeglichen oder liess in einer späteren Zukunft seinen Ausgleich zuversichtlich erwarten.

Es schien deshalb nicht bloss erlaubt, sondern geboten, auch Verschiedenes, Abweichendes, sogar Widersprechendes zu dauerndem Bestande zu bringen und zu überliefern. (Vorbildlich schon in Edujoth I, 4, weshalb man die abweichende Tradition festhält.)

§ 46. Die spätere ethische Litteratur der Juden zeigt deutlich, wie die historische Entwicklung eine Scheidung und Sichtung dennoch vollzogen, und eine wahrhafte Harmonie des Widerstreitenden herbeigeführt hat.

Dies war dadurch und nur dadurch möglich, dass die

---

[1] Von der Übertreibung dieser Pietät zeugt der zum Sprichwort gewordene Satz: wenn die Altvorderen Engel waren, dann sind wir Menschen; waren jene Menschen, dann sind wir wie Esel.

Principien wandellos geblieben, insbesondere das Grundwesen der ethischen Gesinnung niemals erschüttert wurde. — In der Ausgestaltung der Sittenlehre wirkte die Individualität mit üppiger Triebkraft. Scharfsinn und dialectische Feinheit verbinden sich mit Zartheit des Gewissens und Sehnsucht des sittlichen Gehorsams, um nach idealer Vollkommenheit zu ringen und eine immer reichere und feinere Anwendung der Principien herbeizuführen. Die Principien selbst aber beharren in Gleichheit und Unerschütterlichkeit und haben für Alle Geltung.

§ 47. War die ursprüngliche Sammlung kritiklos, so wurde und wird in der späteren Litteratur desto strenger kritisch gesichtet. Von der eigentlichen Lehrmeinung unterscheidet man billig und scheidet aus, Alles was nur als gelegentliche Äusserung aus historischen oder persönlichen Umständen erkennbar ist; also Tischreden, Schulbeispiele, scherzhafte Übertreibungen, Stossseufzer und dergleichen mehr. —

§ 48a. Mit allem Nachdruck muss darauf hingewiesen werden, dass auch der Humor in den Hallen des Talmuds von Jabneh bis Pumbeditha und Sura heimisch gewesen und seinen erfrischenden Einfluss ausgeübt hat. Heisst es doch von Rabbah ausdrücklich, dass er seine Vorträge mit Scherzreden einzuleiten pflegte (Pesachim 117). Und warum sollte sich R. Mëir, vollends auf der Reise, nicht einen Calembourg auf den Wirth gönnen? Dieser nannte

sich כידור, und R. Mëir schloss daraus, dass er ein Spitzbube sei (— vielleicht wegen der Hotelrechnung —) denn es heisst: כי דור תהפוכות (Joma 83). Eine solche wohl beglaubigte, aber sonst kaum glaubliche satirische Verwendung des Bibelwortes sollte zur Vorsicht mahnen, nicht jedes Wort eines Talmudisten auf die Goldwaage des bitteren Ernstes zu legen.

In der grossen Controverse über die Behandlung des Am-haarez, in welcher die Männer von Jabneh durch hohe Gesinnung und klaren Einblick in die für die Cultur nothwendige Theilung der Arbeit sich hervorgethan,[1] kommen Dinge vor, welche schlechterdings nur als Scherzreden und Schulspässe zu verstehen sind. Nur in der von Leiden der Verfolgung müdegehetzten Seele konnte die bornirte Pedanterie Platz greifen, auch solchen Worten einen ernsthaften Sinn, oder eine halachische Bedeutung beizumessen.[2]

§ 48b. In den überlieferten Aussprüchen also findet

---

[1] Sie hatten den Wahlspruch (Berachot 17 a): „Ich bin ein Gottesgeschöpf und der Andere ist ein Gottesgeschöpf; ich habe mein Gewerbe in der Stadt, er hat es auf dem Felde; ich bin früh auf für meine, er ist früh auf zu seiner Thätigkeit (= ich bin fleissig in meinem, er in seinem Werk) wie er sich nicht überhebt wegen seiner (weltlichen, materiellen) Beschäftigung, so darf ich mich nicht überheben wegen meiner (geistigen); meinst du aber, ich leiste viel mit meiner Arbeit, er aber wenig, so haben wir gelernt: gleichviel ob Einer viel oder wenig leistet, wenn nur seine Gesinnung dem Höchsten (dem Ideal) zugewendet ist.

[2] S. Anhang Nr. 9.

sich der weite Abstand von dem, was alle Welt dachte, glaubte, wusste und deshalb als Äusserung des Gesammtgeistes in geflügelten Worten[1] aussprach, bis zu dem verschollenen Citat eines Satzes, den nur eine individuelle Person, bei specieller Gelegenheit, vielleicht sofort als auffällige Meinung in besonderem Kreise vorgebracht. Daraus folgt eine nothwendige Stufenleiter der Geltung, über welche die Geschichte entschieden und die Darstellung des Systems zu entscheiden hat. Den Leitfaden zur Gerechtigkeit in der Beurtheilung findet man schon in der Beachtung der Sprichwörter aller Völker; wie diese einander oft widersprechen, leiden sie auch bei den sittlich am höchsten stehenden Völkern häufig an moralischer Härte. Kein Wunder! denn sie stammen wohl meist aus sehr frühen Zeiten noch mangelhafter sittlicher Entwicklung. Überschätzung des Nützlichen, Begünstigung des Eigennutzes, peinliche Vergeltung sind da gewöhnliche Erscheinungen. Schöpft man also das Urtheil über den sittlichen Charakter eines Volkes aus seinen Sprichwörtern, so kommen nur die am höchsten stehenden in Betracht, welche als die Frucht der allmählichen ethischen Entwicklung anzusehen sind.

§ 49. Besonders hervorzuheben sind aber diejenigen Worte, die gelegentlich der Unmuth über Verfolgung, Klage über schreiendes Unrecht, Kummer und Gram über

---

[1] Wie z. B. דינא דמלכותא דינא.

Gewalt und Bedrückung ausgepresst haben. Wie oft hat man den heftigen Ausspruch des Simon b. Jochai vorgerückt: „auch den Besten der Heiden erschlage". Man hat vergessen, dass Simon bis aufs Blut von den Römern verfolgt und gezwungen war, 13 Jahre in einer Höhle verborgen sein Leben thatlos und freudlos zu fristen, — um keines anderen Vergehens willen, als weil er aus der heiligen Schrift gelesen und gelehrt hat. Die Deutschen und die Franzosen unseres Jahrhunderts sind hochstehende sittliche Nationen; wollte man aber die Ausbrüche des Zornes und des Rachedurstes bei jenen während der Freiheitskriege, bei diesen im Jahre 70 prüfen, die Worte der Nothwehr des unglücklichen ben Jochai erschienen zahm dagegen. Kriege, Guerillakriege besonders und rechtlose, ruchlose Verwaltung durch feindliche Machthaber verwildern die Gewissen der Duldenden. Man muss dann Ausbrüche masslosen, verzweifelten Zornes begreifen, muss den Grundsatz des Talmuds befolgen: „Niemand ist für Worte verantwortlich, die das Leid (der Verfolgung) ihm ausgepresst" (Baba Batra 16); aber wie man sie weder beschönigen noch entschuldigen darf, so darf man sie noch weniger dem Volke, oder den Urhebern als Inhalt ihrer dauernden Gesinnung anrechnen.

Thorheit wäre es und offenbares Unrecht zugleich, wenn man die Wuthausbrüche auch der edelsten Deutschen und Franzosen im Jahre 1807 oder 1870 als Grundsätze

der deutschen und französischen Ethik citiren wollte. Der gerade zu den erleuchtetsten Männern seiner Zeit gehörende Simon ben Jochai wird am wenigsten gedacht haben, seines herben Grames und heftigen Grimmes hartes Wort zu einem Lehrsatz zu stempeln.[1] Gegen die Urheber solcher Worte muss man gerecht sein, die Worte selbst aber muss man ebenfalls gerecht richten. Die Bornirtheit unbedingter Apologeten ist zuweilen für die Erkenntniss der Wahrheit ebenso nachtheilig, wie die Verblendung und Verlogenheit fanatischer Feinde.

§ 50. Das Wichtigste aber, was die Ethik aus solchen Überlieferungen zu lernen und zu lehren hat, ist dieses: Auch in solchen verwerflichen Extremen der Leidenschaft verläugnet sich ja die ethische Gesinnung nicht ganz: aus einer an sich berechtigten Idee, als einer gesunden Wurzel, spriesst aber ein krankhaftes, giftiges Gewächs. Der Patriotismus, oft noch unterstützt von dem Sinn für peinlich strenges Vergeltungsrecht, beide getäuscht über die Grenzen ihrer ethischen Berechtigung, überwuchert und überwältigt die anderen sittlichen Ideen. Man mag die Gluth des Patriotismus rühmen; aber niemals darf sie dergestalt um sich greifen, dass andere sittliche Ideen von ihr verzehrt werden.[2]

§ 51. Wenden wir uns nun aber zu den eigentlichen Lehrsprüchen, so muss schlechthin zugegeben werden,

---

[1] S. Anhang Nr. 10.

[2] S. Anhang Nr. 11.

dass sie, als Erzeugnisse der Individualität, nicht alle auf gleicher Höhe stehen. Für die Schöpfung einer harmonischen Sittenlehre aus denselben aber ist vor Allem die rabbinische Grundanschauung festzuhalten, dass der Lehrer einer jeden Zeit (theoretisch, wie auch der Richter practisch) unbeschadet aller Überlieferung, das Recht und die Pflicht hat, Strittiges nach seiner eigenen Einsicht und seinem Gewissen zu entscheiden. In zahllosen Wendungen kehrt der Gedanke wieder, dass die volle Autorität eines jeglichen Zeitalters gewahrt bleiben müsse; sowohl der Schlaffheit der Lehrenden als dem Ungehorsam und der Streitsucht der Empfangenden sollte dadurch vorgebeugt, dagegen die vollkommene Energie der Gewissenhaftigkeit gewahrt werden. Darauf ist auch in der ganzen Epoche, welche den Wendepunkt des Judenthums vor und nach dem Sturze des Reiches und des Tempels bedeutet, das Verbot gegründet, traditionelle Entscheidungen und Erklärungen schriftlich zu fixiren. Von dem philologisch-historischen Streit — wann etwa und in welchen Theilen auch nur die Mischnah zuerst schriftlich überliefert wurde — (der aus unseren Quellen wohl niemals zu allseitiger Übereinstimmung geschlichtet werden mag) — wird der rabbinische Grundgedanke, um den es sich handelt, nicht berührt; denn selbst um Sätze, die als directe Überlieferung vom Sinai her (הלמ״מ) gelten sollen, kann gestritten werden.[1]

---

[1] S. Responsen des Chawoth Jair Nr. 192.

Aus vielfachen Gründen, mit Witz und mit Weisheit wird diese Grundanschauung des Rabbinismus schon als biblische Lehre erwiesen. So heisse es (Deut. 17, 9) „an den Richter und Lehrer deiner Zeit sollst du dich wenden; könne denn ein Mensch an einen anderen Richter als an den seiner Zeit sich wenden? Die Vorschrift laute aber deshalb also, um zu erklären, dass jedem Lehrer seiner Zeit die Autorität zukomme“ (Rosch hasch. 25). Oder in anderer Wendung: die Namen der 70 Ältesten, welche Moses zu richterlicher Gewalt neben sich zu erwählen hatte, seien deshalb nicht genannt, damit Niemand auf Einen derselben sich berufen, sondern Jeder die Wahrheit aus ihrem Urquell nach der eigenen Kraft und Verantwortung schöpfen solle.

§ 52. Ausdrücklich aber wird im Talmud auf die Thatsache hingewiesen, dass spätere Propheten mosaischen Worten widersprachen, und andere Gedanken an ihre Stelle gesetzt haben. (Makkoth 24.) Mit Recht wird auch der Grundsatz des R. Simon ben Lakisch adoptirt, „dass zuweilen die Aufhebung des Gesetzes seine Begründung sei;“ denn Reform, Neuauffassung ist oft die wirkliche neue Begründung des in seiner früheren Form minderwerthig, unzutreffend und zweckwidrig gewordenen Gesetzes, also im eminenten Sinne conservativ.[1] (Menachoth, 99 a.)

---

[1] Dass dies der wahre Sinn der talmudischen Worte, wenn auch Raschi ihn anzunehmen natürlich nicht mehr geneigt ist, geht wohl

§ 53. Bei aller Anerkennung und fast schrankenlosen Werthung der Tradition sollte diese dennoch nur als Führer aber nicht als Fessel des Gewissens, zur Schärfung, aber nicht zur Abstumpfung des Geistes dienen. Dieser Anschauung entspricht dann auch die mit klaren Worten ausgesprochene Regel: „nicht vom Alter des Lehrers, sondern von seinen Gründen hängt die Entscheidung ab“ (Baba Bathra 142b). Wie hoch hatte doch die rabbinische Welt, biblischer Lehre folgend, die Verehrung des Alters geschätzt: aber zur Erkenntniss der Wahrheit werden Gründe mehr als Alles in der Welt geschätzt. Und was von den Lehrern, gilt auch von den Lehren: nicht ihr Alter, sondern ihre Wahrheit muss erwiesen werden.

§ 54. In Bezug auf diese Frage gibt es im historischen Judenthum allerdings nicht blos zwei verschiedene Lehrmeinungen, sondern geradezu zwei verschiedene Richtungen. — Nennen wir die eine: Traditionalismus, die andere Rationalismus. Rationalismus ist aber nur in ganz beschränktem Sinne zu nehmen, und ist ebenso wie sein Widerpart durchaus conservativ.

Der Traditionalismus will einerseits, keine Lehre vortragen, auch bei Anderen keine anerkennen, als diejenige,

---

aus dem gebrauchten Gegensatz hervor: ביטולה kann hier wohl nicht Störung vom Studium heissen, da יסורה in der zweiten Satzhälfte ganz unmöglich „Beschäftigung mit der Lehre“ bedeuten kann; obgleich R. allerdings auch den יסור auf den Kopf stellt.

welche aus einer früheren Zeit überliefert ist, und andererseits bedarf keine Lehre irgend einer anderen Begründung als weil sie überliefert ist.

Die andere Richtung aber verlangt für jede Lehre eine Begründung; das heisst, sie verlangt einen Beweis der Wahrheit oder der berechtigten Geltung eines Lehrsatzes entweder aus der Schrift oder aus der Vernunft; aus der Vernunft, das ist vermöge der logisch gesetzlichen Ableitung, aus einem anderen Gesetz oder auch aus den Gründen desselben. Hier also kann ein eigentlicher Fortschritt in der Gesetzgebung, eine wirkliche Entwicklung derselben auf positivem Grunde stattfinden; es können also auch neue Gesetze entstehen. Es können und sollen namentlich auch neue Verordnungen getroffen werden, welche dem Geiste des Gesetzes entsprechen und irgend einer ethischen Zweckmässigkeit dienen oder eine practische Nützlichkeit in die gesetzlichen Grenzen eindämmen. — War diese schon seit Hillel grundsätzlich geübte Methode vorzugsweise darauf gerichtet, die alten Gesetze in ihrem Wesen auch auf völlig veränderte oder neu entstandene Lebensverhältnisse, oder neu auftauchende Verkehrsbedingungen anwendbar zu machen, so wurde darin so weit gegangen, dass Verordnungen getroffen wurden, welche ein ausdrückliches biblisches Gesetz ausser Kraft setzten, oder eine Umgehung desselben sanctionirten, um den Geist und Zweck eben dieses Gesetzes auch jetzt zu erfüllen. — Ein glänzendes Beispiel dafür ist der

Prosbul[1] Hillels. Weder durften die jetzigen Gesetzeslehrer die hervorgetretenen nothwendigen Bedingungen des Verkehrs, welche unter dem alten Gesetz unerfüllbar geworden, missachten, noch auch durfte etwa ihre Befriedigung der Willkür und dem Ungehorsam überlassen bleiben; — deshalb haben sie eine Einrichtung angeordnet, welche zwar dem engeren Inhalt und Wortlaut des alten Gesetzes widerspricht, aber dafür den Sinn und die Seele desselben — (nämlich Beförderung des Creditverkehrs zu Gunsten des Bedürftigen) auf neugesetzlichem Wege desto sicherer erfüllt.

§ 55. Traditionalismus wendet und gründet sich nur auf das Gedächtniss; der Rationalismus fordert die logische Arbeit des Geistes und die Schärfe des Gewissens. In den talmudischen Schriften wird der Traditionalismus oft gepriesen, freilich auch zuweilen verspottet (Succah 28a); er erstrebt und geniesst einen Vorzug, dessen Werth in den Augen Vieler sehr hoch steht. Der Traditionalist ist in seiner Lehre fest und sicher: „ich habe es von meinen

---

[1] Prosbul ist ein Document, welches bei dem Gericht vor Eintritt des Erlassjahres vom Gläubiger abgefasst, und von Zeugen bestätigt ist, worin erklärt wird, dass die Verpflichtung des Schuldenerlasses (Deut. 15, 2) nicht für ihn gelten, die Einforderung ihm vielmehr jederzeit frei stehen solle. Auf die Ermahnung in Deut. 15, 9 war für einen regeren Creditverkehr nicht zu rechnen; sollte derselbe also nicht zum grösseren Nachtheil des Armen unterbrochen werden, so musste man einen gesetzlichen Ausweg für ihn schaffen.

Lehrern gehört“ oder: „ich habe es nicht gehört“, — das ist Alles. Man bedarf keines Suchens und keines Ringens in geistiger Arbeit; aller Streit der Ideen, der Kampf der Argumente ist abgewiesen, — da gibt es kein Schwanken und keinen Zweifel, — aber auch keinen Fortschritt und keine Neuschöpfung![1] — Bei widersprechenden Überlieferungen — an denen es auch nicht gefehlt hat — kommen die Traditionalisten natürlich in arge Verlegenheit und in Gefahr, jenen Vorzug einzubüssen. Einer der unglücklichsten Auswege ist dann die Entscheidung nach der Anzahl derer, von denen die Überlieferung stammt.[2] Auf den ersten Blick erscheint es, als ob der Traditionalismus der Erfolg der Bescheidenheit wäre; bei genauer Erwägung aber lässt sich psychologisch erkennen und historisch nachweisen, dass viel häufiger Stolz und Herrschsucht seine Quelle ist.

§ 56. Wie theologische Fragen angesichts der verschiedenen Richtungen entschieden werden sollen, berührt uns hier nicht. Für die Wissenschaft der Ethik aber und die Stellung des Rabbinismus zu derselben ist jeder Zweifel ausgeschlossen. Wir werden weiterhin aus dem eigentlichen Kern und dem innersten Wesen des Ethischen erkennen, dass die Lehre überall auf die energische Arbeit des Geistes, auf klare Einsicht und lebendiges Gewissen zu gründen ist.

---

[1] S. Anhang Nr. 12.

[2] S. Anhang Nr. 13.

Vieles Einzelne kann ja ohne Schaden für das Ganze des Sittlichen, — sei es des Systems oder der Gesinnung — der Individualität der Zeiten und Personen überlassen bleiben, so wie es aus der Individualität der Lebensanschauung und der Umstände hervorgeht. Es wird nur die Technik des Lebens betreffen, welche bei der Gleichheit der Ethik verschieden sein kann. Von dem Spruch — um nur ein Beispiel anzuwenden — in Aboth 4, 15 von Rabbi Matthia: „sei lieber der Schwanz unter den Löwen, als das Haupt unter den Füchsen“ findet sich schon das Widerspiel, als Sprichwort[1] bezeichnet, im jerusalemischen Talmud, und es wird dort (Sanhedr. 4, 10) auf den Gegensatz ausdrücklich hingewiesen.

§ 57. Das Wichtigste aber für die Lösung des Problems der geforderten und vorhandenen Einheit des ethischen Systems auf der einen Seite und der Verschiedenheit von Lehren und Vorschriften auf der anderen Seite (etwa des Verhaltens zum Nebenmenschen in gegebenen Fällen, der Vorkehrungen für gewisse Ereignisse und der Folgen aus denselben) ist nun dieses. Das Ganze der Sittlichkeit offenbart und gestaltet sich in der Wirklichkeit als eine Mehrheit verschiedener Ideen, welche bei

---

[1] Das Sprichwort ist nur weltklug, aus dem practischen Verstande geboren. Der Geist des Rabbi aber ist auf den ethischen Zweck gerichtet. Dieser zieht deshalb den Anschluss an Höherstehende mit bescheidener Unterwerfung, jenes aber zieht die Führerrolle vor, und wäre es auch nur über Untergeordnete.

der Anwendung auf den gegebenen Fall, aber auch schon bei der Festsetzung einer bestimmten Vorschrift einander ausschliessen; Recht und Gnade, z. B., Strenge und Milde machen sich beide als ideale Forderungen geltend. Die Technik des Lebens hat je für ihre Zeit und ihr Lebensgebiet,[1] die Ethik aber für Alles Menschliche und die menschliche Gesammtheit die harmonische Einheit herbeizuführen; sie hat jeder Idee das Mass ihrer Berechtigung und die Art ihrer Zusammenordnung mit anderen vorzuschreiben, alle Collisionen der Pflichten zu entscheiden und die Gewissen von jedem Zweifel zu erlösen.

§ 58. Für die Geschichte der ethischen Wissenschaft aber und ihre allmähliche Entwicklung ist es überaus lehrreich zu beobachten, wie dieser Kampf der Ideen sich gestaltet, wie er, oft bei gleicher Hoheit und Reinheit der Gesinnung, individuell unter dem Einfluss, bald der wechselnden Lebensverhältnisse, bald der fortschreitenden geistigen Bildung entsteht oder ausgeglichen wird.

Wiederum nur an einem Beispiel soll dies anschaulich gemacht werden. Über die Behandlung des sogenannten עם הארץ d. h. der durch die Guerillakriege, die ja am

[1] Der Rechts-Staat z. B. oder die Religionsgemeinschaft oder communale und sonstige Genossenschaften haben ihre eigenen engeren Entscheidungen zu treffen, und sie werden selbst bei gleicher Lauterkeit der ethischen Gesinnung verschieden ausfallen, weil die besonderen Zwecke jeder Gemeinschaft und die Mittel über die sie verfügt, verschiedene sind.

meisten geistig und moralisch verwüsten, in Roheit verfallenen Masse des Landvolks, besitzen wir schroff entgegengesetzte Aussprüche.[1] Gleichwohl liegt diesem offenkundigen Streit der Meinungen nicht ein ethischer Gegensatz oder auch nur ein sittlicher Gradunterschied zu Grunde, sondern eine, durch andere psychologische Ansicht verschiedene Erwartung ihres Erfolges. Der Eine hofft, der Andere verzweifelt; der Eine will, dass man deshalb zu den Niederen hinuntersteige und sie mit Sanftmuth heraufführe, der Andere will die Reinen von den Unreinen, die Sanften von den Wilden trennen, um die Sitte rein zu erhalten. Der Eine will von den Personen retten, was zu retten ist und, wenn es misslingt, in der Hingebung an die Personen seine Schuldigkeit thun; der Andere will die Sache, die Sitte, die Idee retten und deshalb die vermuthlich unrettbaren Personen preisgeben; der Eine sorgt um die Guten und verletzt deshalb die Güte selbst, der Andere erbarmt sich der Argen und will das Saatkorn der eigenen Güte in sie pflanzen. Und nicht einmal der Erfolg kann über die Frage endgiltig entscheiden; denn wenn auch alle Mühen, den Niederen zu heben, die Bande der Bosheit zu lösen, vergeblich gewesen wären: die liebevolle Hingebung, das reine Wollen, unabhängig vom Erfolg, ist selbst die edelste That. —

§ 59. Für jeden Einzelnen, jeden ethisch Verpflichte-

---

[1] S. oben § 47 und Anhang dazu.

ten löst sich das Problem nur aus der innersten Tiefe seiner Persönlichkeit. In wie fern die Menschen immer, trotz aller historisch befestigten geistigen Gesammtanschauung in ihrem Gemüth auf die Höhe derselben sich emporarbeiten müssen, wird das Problem solcher Gegensätze sich immer wieder in den Individuen erneuern. — Die Frage, ob Recht oder Liebe, Eifer oder Sanftmuth, Sorge für die Guten oder Erbarmen mit den Bösen siegen soll, wird immer wieder hervortreten, und wir erleben die Wucht dieser Frage jeden Tag und aller Orten. In der Kirche und Synagoge, auf der Kanzel und dem Katheder stellen Religion und Moral ihre höchsten Ideale auf; aber vom Parlament und Tribunal bis zu jedem Haus und jeder Hütte lassen Staatsform und Gesellschaftsordnung, Zweckmässigkeiten und Nützlichkeiten aller Art und die Nothwendigkeiten realer Gestaltung des Einzellebens und der Gemeinschaft in allen ihren Gliederungen ihre Stimme ertönen und verschaffen sich Gehör.

Darin aber offenbart sich die siegreiche Macht der Persönlichkeit, die in ihrem Wollen von der sittlichen Idee am reinsten, tiefsten und mächtigsten ergriffen war, dass ihre Entscheidung zur Norm des öffentlichen Geistes wird, dass ihr subjectives Leben zur objectiven Lehre sich gestaltet, dass vor dem veredelten und geläuterten Gesetz das Problem verschwindet. Der Sache und dem Geiste nach ist das Problem gelöst; auf der erstiegenen höheren Stufe der sittlichen Anschauung findet es keine Stelle mehr.

§ 60. Fassen wir nun noch einmal die Hauptgedanken über die Quellen zusammen, aus denen eine Darstellung der Sittenlehre des Judenthums zu schöpfen hat, so ist vor Allem dieses zu betonen: Aus dem Geiste des gesammten Schriftthumes viel mehr als aus den einzelnen überlieferten Lehrsätzen erkennen wir den ethischen Gehalt, die Richtung und den Höhegrad seiner sittlichen Weltanschauung. Wenn schon überall der Grundsatz seine Geltung hat, dass das Einzelne einer schriftlichen Überlieferung nur aus dem Ganzen, zu dem es gehört, vollkommen verständlich wird: dann findet er auf unseren Gegenstand desto mehr seine Anwendung. Wie im lebendigen Organismus alle einzelnen Theile in ihrem Bestande und in ihrer Function viel mehr von dem Ganzen abhängig sind, als das Ganze von jedem einzelnen Theile: so kann man den wahren Sinn und die Bedeutung alles Einzelnen im jüdischen Schriftthum nur aus seiner Beziehung zum Ganzen erkennen. Den Gesammtgeist also, der alle die einzelnen Aussprüche durchdringt, sie umschwebt und sie belebt, muss man erfassen, in und aus ihm den wahren ethischen Gehalt erkennen. Man bleibt nicht blos von dem Ziele, das der Darstellung einer Sittenlehre des Judenthums gesteckt ist, entfernt, vielmehr man ist gar nicht auf dem Wege zu demselben, wenn man nur für die bei den heutigen Culturvölkern insgemein geltende (oder in irgend einem System vorgetragene) Moral einzelne Aussprüche aus der Bibel und dem Talmud herbei-

zieht, in denen dieselbe Moral zum Ausdruck kommt. Das hat seinen guten historisch-psychologischen Grund in den gegebenen Thatsachen. — Nicht nur in den biblischen Schriften, sondern auch im Rabbinismus ist die Reflexion auf die eigene Gesinnung, auf das innerste Wollen, auf das geführte Leben selten die Form, in welcher dieses selbst sich ihnen und uns offenbart. Wie die letzten Keimkräfte eines Baumes in seinen Saugwurzeln, oder die Quellpunkte eines Brunnens tief in der Erde verborgen bleiben, so auch entzieht sich bei ihnen der Grundtrieb und der Sinn für das Ziel dem ausdrücklichen Wort.

Vieles was auf dem Boden des Judenthums geschaffen, was innerlich erlebt, in Gemüth und Gesinnung ergriffen worden ist, hat den Weg zum methodisch geformten Gedanken, vollends zur systematisch geordneten Fassung desselben gar nicht gefunden; und es ist, wenn schon zum Denken, doch nicht zum strengen und klaren, kurz gesagt, zum sprachlich-wissenschaftlichen Ausdruck gekommen. Bald ist es überhaupt nur als innerliche That erlebt, als Handlung geübt und so auch erzählt, bald hat sich eine Allegorie, eine Legende, eine Hindeutung auf einen biblischen Spruch oder Vorgang an die Stelle schlichter aber begrifflich deutlicher Lehre gesetzt. Die ethische Grundanschauung geht eben weiter, ist tiefer und klarer als die entwickelten Begriffe und als die formal durchgeführte Anwendung; deshalb

gewinnt sie nicht die prägnante wissenschaftliche Form.[1]

§ 61. Dass bei der unvergleichlich reichen, vielseitigen und unermüdlichen geistigen Beschäftigung mit dem Gegenstande, welche mit Scharfsinn und sehnsuchtsvoller Vertiefung geführt wird, gleichwohl die sonst üblichen scientifischen Methoden systematischer Ordnung und logischer Ableitung vermisst werden,[2] ist ebenfalls in historischen Thatsachen begründet. Einmal hat die älteste Gesetzgebung in ihren Vorschriften nur bestimmte Handlungen (oder Unterlassungen) gefordert, den specifischen sittlichen Antrieb und den besonderen Zug der Gesinnung, mit einem Wort: das Motiv des Gesetzes gar nicht oder nur mit der allgemeinsten sittlichen Idee (wie: heilig sollt ihr sein, denn ich bin heilig, u. dergl.) hinzugefügt. So-

---

[1] Wir werden uns über dies Verhältniss im Innersten des Rabbinischen Geistes um so weniger wundern, wenn wir bei Eucken die feine Beobachtung hören, dass ein Gleiches selbst bei Kant, dem grossen Meister der philosophischen Zergliederung, stattfindet. „Es kommt (bei Kant) zu keinem deutlichen Gesammtbegriff vom lebendigen Wesen des Menschen. Wenn Kant, um die Begriffe: Persönlichkeit, Charakter, Handlung, u. s. w. die grössten Verdienste hat, ja, wenn dieselben erst hier recht in das Licht wissenschaftlicher Erkenntniss treten, so geschieht das keineswegs von der Form her, sondern es wird vielmehr die Form durch eine reichere ursprüngliche Induction ergänzt. Aber wenn die Grundanschauung weiter ist, als die Begriffe, so kann sie natürlich in ihnen nicht zur Entfaltung kommen.“ (S. die Lebensanschauung grosser Denker. Leipzig, 1890 S. 455.)

[2] S. Anhang Nr. 14.

dann aber hat die jüdische Religion das Leben so mit symbolischen Handlungen durchflochten, welche die psychologisch leitende oder allegorisch-anschauliche Form einer sittlich-reinen Gesinnung darstellen oder vorbilden, dass das Bedürfniss nach einer anderen, nach einer begrifflich deutlichen Form auch für das Gebiet der sittlichen Handlungen und ihrer entsprechenden Gesinnungen sich nicht geltend gemacht hat. Unstreitig ist der eigentliche Idealgehalt der Lehre in dieser Form des Vortrags unverkümmert und in Bezug auf die Erregung der Willenskraft vor der logischen Zergliederung sogar bevorzugt. Deshalb liess der Geist des Rabbinismus sich an demselben genügen und konnte der Form der scientifischen Systematik entbehren.

§ 62. Schliesslich hat dabei noch eine Thatsache von hoher Bedeutung mitgewirkt. Der Zweifel und die Kritik sind die Erzeuger der wissenschaftlichen Untersuchung. Alles sittliche Gebot aber galt dem jüdischen Geist zugleich als religiöses, das heisst also als göttliches Gebot. Über den allgemeinen Sinn und die allgemeine Gesinnung, die ihm zu Grunde liegt, konnte deshalb kein Zweifel entstehen, noch auch hätte Kritik an derselben Anwendung finden können. Eben deshalb aber, weil das Allgemeine und der innerste Grund des Ethischen so unbedingt feststand, hat man auch auf die Erörterung der specifischen Bedeutung der einzelnen Gesetze und auf die logische Ableitung derselben verzichten zu dürfen geglaubt. Die

Sicherheit des Gehorsams wurde dadurch erhöht, die Klarheit und Bestimmtheit des Wissens aber hat es wesentlich beeinträchtigt.[1]

§ 63. Darin aber sind die talmudischen Autoren, namentlich der älteren Zeit (der Mischnah, Tosifta, und der talmudischen Midraschim) Meister und Vorbilder, dass sie, vom Gesammtgeist des Schriftthums und der Überlieferung erfüllt und von demselben geleitet, auch aus dem Einzelnsten das Allgemeine, aus dem Offenbaren das Verborgene, aus der Erscheinung das Wesen geschöpft haben.[2]

---

[1] In späterer Zeit sind minder tiefe und desto mehr eifervolle Geister deshalb so weit gegangen, die Forschung nach den speciellen Gründen für die einzelnen Gesetze geradezu als ketzerisch zu verwerfen (z. B. in dem berühmten und berüchtigten Kampfe gegen Maimonides). Der Streit um die Erörterung des Gesetzes aus seinem Grunde (דרוש טעמא דקרא) tritt schon im Talmud bei den Tannaiten hervor, hat aber hier wesentlich practische Bedeutung für die Auslegung des Gesetzes.

[2] Vergl. Michael Sachs Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung, Berlin, 1854 II. Bd. S. 135. „Die Erzählung des Alterthums wird zur Prophetie, die Poesie der späteren Zeiten rückgreifende Symbolik.“ — Daher sind: „die Väter die Füsse für den Gottesthron“, denn wie Sachs treffend diese Worte deutet: „in den Patriarchen gründet die Gotteserkenntniss und die Gottangehörigkeit ein neues Reich höheren Lebens in der Welt“. . . . . . „In jedem Worte (des Hohenliedes nach des Midrasch Deutung) spiegelt sich die wundervolle Vergangenheit ab, und die phantasievolle Willkür der Erklärung und Umschreibung sprengt die Kette des Zusammenhanges, da sie jeden Ring derselben zu einem unverhältnissmässigen, selbständigen Kreise erweitert.“

§ 64. Für die Erforschung und Verwendung dieser talmudischen Weisheit müssen wir die folgende Richtschnur festhalten: Wenn der Midrasch schon früher, besonders später, auch in der geonäischen und verwandten Litteratur — vielfach als eine blosse erhebende und erquickende Beschäftigung betrieben wird, wenn er deshalb neben der Erforschung und Enthüllung des wahren ethischen Gehaltes der Überlieferung auch willkürliche Deutung, geistiges Spiel und witzige Kunst sich gestattet: so haben wir hier nur nach strengem Wissen und mit ernstem Gewissen das zu suchen, was der innerste Grund und die wirkliche und wahrhaftige Lebensanschauung gewesen ist. — Darin dürfen uns die Rabbinen und namentlich die ethisch-religiösen Schriftsteller späterer Zeit schlechterdings nicht als Muster dienen,[1] dass sie, von der historischen und objektiven Wahrheit abweichend, immer zwar in gutem Glauben und in bester Absicht, aber mit souverainer Willkür, oft genug mit vollem Bewusstsein ihre eigenen Gedanken in die Worte der Überlieferung (der biblischen und der talmudischen) hineingetragen haben. Wir werden bereitwillig zugestehen und strengster Wahrheit gemäss anerkennen, dass sie dabei — mit äusserst seltenen Ausnahmen[2] — die wesentliche Grundanschauung, die allgemeine Denkweise, den letzten Grund

[1] S. Anhang Nr. 15.

[2] So z. B. im Sohar und schon bei Bachja ibn Pakoda und anderen Mystikern.

und das höchste Ziel der ethischen Lebensbetrachtung immer festhalten; dass in diesem grossen Gebiete litterarischer Schöpfung und geistiger Arbeit die Continuität der historischen Entwicklung und Einheit des Gesammtgeistes so vorzüglich gewahrt ist, dass selbst die mystische Sehnsucht der Kabbalah mit ihrem andächtigen Witz und erbaulichen Spiel des Geistes sich demselben kaum entzieht. Wenn aber hier jeder eigene und freie Gedanke, weil man ihn für einen wahren hält, unbedenklich als ein überlieferter hingestellt und in ein bestimmtes Bibelwort hineingelegt wird, wenn man, um das zu ermöglichen, den Vers aus seinem Zusammenhang heraushebt und, wenn alle Stränge der Identificirungskunst reissen, den Text ein wenig — verändert oder um ein geduldiges Wörtlein gar vermehrt,[1] — dann muss eine wissenschaftliche Dar-

---

[1] Nur durch zwei Beispiele will ich diese Thatsache anschaulich machen, wie mit Hilfe von Ausdeutung und Umbildung an biblische Worte, welche an sich einen ganz anderen und schlichten Sinn haben, Gedanken schöpferischer Art und von principieller Bedeutung, also Gedanken vom höchsten wissenschaftlichen Werth angeknüpft werden. In dem Verse Amos 9, 6, „der im Himmel bauet seine Stufen und seine Gewölbe über der Erde gründet" — wird durch moralische Deutung von מעלותיו und אגדה der Gedanke gefunden, dass die Majestät Gottes nur dann in ihrer Erhabenheit sich offenbart, wenn die Menschen auf Erden zu einem Bunde vereinigt sind. (Wajikra Rabbah C. 30). S. Anhang Nr. 16.

In Aboth 6, 2 wird aus dem einfachen Schriftwort, dass die Zehn-Gebote eingegraben, חרות, waren auf den Tafeln durch Umbildung in חירות Freiheit die hohe Idee abgeleitet, dass der Mensch nur durch das sittliche Gesetz wahrhaft frei wird.

stellung des überlieferten Ideengehalts auf solche Künste streng verzichten, und den eigenen subjectiven Gedanken von dem objectiv gegebenen deutlich unterscheiden. Nur die eigene Denkform, die scientifische und die sprachliche Gestaltung haben wir zu geben, den Inhalt müssen wir schlechthin aus der Überlieferung schöpfen. Wir mögen die philologische Kunst der Auslegung und Angleichung und die Bescheidenheit des Verzichtes, einen Gedanken als den eigenen erkennen zu lassen, preisen, aber nachahmen dürfen wir sie nicht. Denn in unserer wissenschaftlichen Aufgabe handelt es sich weder um erfinderische Kunst, noch um den moralischen Vorzug der Bescheidenheit, sondern allein um die Erforschung der historisch-objektiven Wahrheit.

§ 65. Nicht im Widerspruch, sondern in Übereinstimmung mit der aufgestellten Regel des Verhaltens zu dem überlieferten Schriftthum ist eine andere zu beachten. Von vielen Aussprüchen der Bibel und der talmudischen Weisen wissen wir,[1] dass sie einem wirklichen historischen Anlass entstammen und demgemäss auch eine bestimmte engere Bedeutung hatten.

Oft aber ist ein solcher Ausspruch als ein völlig selbständiger Satz, nach dem blossen Wortlaut, in seiner vollen Allgemeinheit aufgefasst und in d i e s e r Bedeutung durch ein Jahrtausend oder zwei festgehalten worden;

---

[1] Siehe

der Zusammenhang, der historische Anlass war vergessen oder unbeachtet. Solche Sätze müssen auch wir in ihrer Allgemeinheit als Quelle der Belehrung auffassen; nicht der Sinn, den sie an sich und ursprünglich hatten, sondern welcher im Lauf der Entwicklung Geltung erlangt hat, muss auch für uns gelten. Nicht auf den Gedanken kommt es an, der ursprünglich mit dem Wort verbunden war oder hätte sein sollen, sondern auf den Gedanken, der wirklich durch Jahrhunderte dabei gedacht worden ist. Nur ein Beispiel sei angeführt: Rabban Gamliel hat den Grundsatz verlautbart: wer nicht Farbe bekennen, d. h. (höchst wahrscheinlich) ob er Anhänger der Hillelitischen oder Schammaitischen Partei sei, offen bekunden wolle, der solle nicht ins Lehrhaus kommen; es wird gefordert, Jeder solle תוכו כברו sein, „sein Inneres gleich dem Äusseren" (Berachot 28 a). Dieser Satz ist nachmals zum geflügelten Worte geworden. Schon aus biblischen Zeiten stammte die Idee der Wahrhaftigkeit; was man wirklich denkt und nur was man wirklich denkt, soll man auch sagen; nicht irre führen, nicht heucheln oder schmeicheln darf man mit falscher Rede; nicht „mit zweierlei" oder getheiltem Herzen soll gehandelt werden. Dann aber haben ohne Beziehung, ja ohne jede Erinnerung an den Anlass ihres Ursprungs[1] die Kernworte des R. Gamliel allgemeine Bedeutung

[1] So wird das Wort schon von Rabba (Joma 72 b) in anderen Zusammenhang gestellt.

erlangt. Die innere Gesinnung und die äussere Bekundung sollen einander entsprechen: תוכו כברו! in dieser Knappheit der Form hat das Lehrwort sich leicht von Mund zu Mund, von Geschlecht zu Geschlecht fortbewegt, und so ist es zu einem prägnanten Ausdruck für die Idee der Wahrhaftigkeit überhaupt und zum Losungswort im Kampfe zwischen Sein und Schein geworden.[1]

§ 66. Schliesslich ist aber nicht blos der Geist des gesammten Schriftthums, sondern der Gesammtgeist des Volksstammes und der Religionsgemeinschaft selbst, als letzte Quelle zu betrachten. Wie auch das Schriftthum der Volksseele entquillt, so hat die Darstellung der Ethik des Judenthums zuletzt aus dem innersten Bestand und Gehalt des Volksgemüths zu schöpfen und dabei seine Wandlung und Entfaltung in der Zeiten Lauf zu beachten. Hier gilt es, das öffentliche Bewusstsein auch in seinen geheimsten Regungen zu belauschen, mit zarten Sinnen auch die Imponderabilien des ethischen Geistes zu erfassen; was nur als dunkle Ahnung und ideale Sehnsucht die Herzen des Volkes bewegt, in begriffliche Form und sprachliche Gestalt zu bringen.

§ 67. Als die eigentliche Aufgabe und den Zweck der ethischen Wissenschaft muss man bezeichnen: die lebendige Quelle des sittlichen Urtheils rein, frisch und fliessend zu erhalten; sie zu vertiefen, zu stärken und zu läutern,

---

[1] Siehe Anhang Nr. 18.

durch Offenbarung des Geheimen, Erleuchtung des Dunkeln, auch Reinigung des Getrübten, Folgerichtigkeit des theilweise Widersprechenden. Um aber diese Aufgabe zu erfüllen, muss sie sich in die Volksseele vertiefen, um ihr den eigenen ungetrübten Spiegel vorzuhalten.

Diese Beachtung des öffentlichen ethischen Bewusstseins stimmt auch mit der Anschauung der Rabbinen überein. Zwar wenn sie vor dem Erlass gewisser Verordnungen die Regel aufstellen: „sieh dich draussen um, wie das Volk sich führt“ פוק חזי מה עמא דבר (Berachot 45 a) mag es sich meist um Einsicht in die practischen Bedürfnisse und die Rücksicht auf nothwendige Zweckmässigkeiten handeln; wenn aber der allgemeine Grundsatz aufgestellt wird: „der (natürlich auf dem Boden des Gesetzes) in Israel entstandene Brauch und die Sitte gilt als gesetzliche Norm“,[1] so sehen wir, dass hier dem ethischen Gewissen des Volkes eine gesetzgebende Autorität beigemessen ist.

§ 68. Die ethische Wissenschaft und die genannte Anschauung der Rabbinen hatten aber guten Grund, das öffentliche Bewusstsein gerade des jüdischen Volkes mehr als bei irgend einem anderen der älteren Völker, als Quelle des ethischen Idealgehaltes zu betrachten. Es sind historische Thatsachen, welche diesen Grund ausmachen, und es wäre eine falsche und darum unzulässige

[1] S. Weiss: Geschichte der Tradition, II S. 68 u. A. auch מהר״של in שו״ת Nr. 63 und ים״ש zu Baba Kamma, cap. X, Nr. 42.

Bescheidenheit, an dieser Stelle eben diese Thatsachen, welche den speciellen Vorzug des jüdischen Stammes bewirken, zu verschweigen.

§ 69. Vor Allem nämlich war das ethische Wissen, die Kenntniss des Gesetzes ganz anders und mit anderen Völkern unvergleichbar verbreitet. Es gibt Thatsachen vom grössten Schwergewicht, welche gleichwohl in der landläufigen Betrachtung unbeachtet bleiben, weil sie allzugeläufig, Jedem von jeher bekannt sind. Eine solche Thatsache ist: dass bei den Juden (und später auch bei den Christen) nicht blos eine heilige Schrift existirt, welche die anerkannte Quelle aller sittlich-religiösen Belehrung ausmacht,[1] sondern dass regel- und gesetzmässig der Inhalt der Schrift dem Volke mitgetheilt, aus derselben öffentlich vorgelesen, in vielen Fällen dieselbe auch erläutert wird; (in den gottesdienstlichen Vorträgen und später, nach diesem jüdischen Vorbilde, auch in der christlichen Predigt). Bei allen Völkern, auch den modernen, wird die Kenntniss des Gesetzes vorausgesetzt (Unkenntniss des Gesetzes schützt nirgends vor der Bestrafung wegen des verletzten!) aber bei keinem alten oder modernen Volke finden wir irgend eine Vorkehrung angeordnet, die Kenntniss des Gesetzes, die sittliche Lehre zu vermitteln. Einzig und allein bei den Juden war

---

[1] S. Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel 1. Bd., S. 660, 666 ff.

es alte Vorschrift, das Gesetzbuch regelmässig in Abschnitten zu verlesen und zu erklären. —

§ 70. Dieser Sinn für die Erkenntniss und die Würdigung derselben, reicht hier in frühe Zeiten hinauf. Liest man die homerischen Dichtungen, die auch in ethischer Beziehung manches Schöne enthalten, von Anfang bis Ende durch, so findet man nirgends, dass auch das Wissen, die Erkenntniss der Wahrheit zu den Bedürfnissen der Menschen, zu den Übungen und zu den Idealen auch nur der Besten gehört hätten. Aus dem biblischen, vollends aus dem späteren jüdischen Schriftthum aber tönt uns fort und fort die Ermahnung entgegen: וידעת „du sollst wissen", erkennen, einsehen; schon für den Propheten besteht das höchste Ideal der Zukunft darin, dass „die Erde voll sein werde von Erkenntnis, wie die Gewässer den Meeresgrund bedecken" (Jesaias 11, 9 und Jerem. 31, 34). — Gewiss, nur um ein religiös-sittliches Wissen[1] handelt es sich dabei; aber auf eben dieses

[1] Wenn später gerade in Griechenland der Wissenstrieb erwacht ist, so energisch gewirkt und eine solche Meisterschaft der Forschung erzeugt hat, dass diese zum Vorbild und Führer für die ganze spätere Culturwelt geworden, so ist das bekanntlich doch der Hebung und Befestigung gerade des ethischen Volksbewusstseins nicht zu Gute gekommen. Die historische Erörterung und Begründung dieser Thatsache gehört hier nicht her; nur einen Hauptpunkt aus derselben werden wir weiterhin noch hervorheben. Jedenfalls ist dadurch das Nationalbewusstsein der Griechen, die Vorstellung eines ethischen Volksberufes und dadurch der Bestand des Volkes selbst allmählich aufgelöst worden, während alles dies sich bei den

kommt es an, um das Volksgemüth selbst als Quelle seines ethischen Idealgehalts zu betrachten. Von der rabbinischen Sorge für die Vorbereitung dieses Wissens durch den Unterricht der Kinder und die Verbreitung bei den Erwachsenen, wodurch ein leuchtendes Vorbild für die spätere Culturwelt aufgestellt wurde, wird weiterhin in der Ethik selbst gehandelt werden. An dieser Stelle mag es genügen, an das im Anhang zu § 64 bereits citirte Talmudwort zu erinnern, welches als die „Gesalbten“ (Ps. 105, 15) die „Schulkinder“ bezeichnet; diese „dürfen (Sabbath 119b) selbst für den Wiederaufbau des Tempels — gewiss das heiligste Anliegen der Juden — nicht gestört werden.“ Die Mütter sind von den meisten Pflichten des Ceremonialdienstes losgesprochen, weil es genügt, „dass sie die Kinder zur Schule anhalten.“

Die Hochschätzung des Studiums hat für die rabbinische Welt den dreifachen Grund, dass das Wissen als das höchste und reinste Element der Seligkeit gilt, deren man schon hienieden theilhaftig werden kann; sodann dass es Quelle der geläuterten und befestigten Gesinnung, und dass es drittens deshalb selbst ein wichtiges Moment der ethischen Aufgabe des Menschen ist; es ist die eminent ethische Beschäftigung des Geistes.

§ 71. Hier aber muss noch auf die überaus wichtige

Juden — trotz aller politischen Zerstörung und Zerstreuung durch die kriegerischen Übermächte — immer mehr befestigt hat.

Thatsache zurückgegriffen werden, dass diese Ausbreitung der sittlichen Erkenntniss in unmittelbare Verbindung mit dem Gottesdienste selbst gebracht wurde; was sage ich: in Verbindung! sie ist der eigentliche Mittelpunkt des Gottesdienstes früh, und vollends nach Zerstörung des Tempels allgemein geworden, und bis heute geblieben. Und damit hängt wiederum aufs Innigste zusammen, dass schon früh und dann mehr und mehr alles Studium, alle Beschäftigung mit Wissen und Erkenntniss nicht blos als allgemeine ethische Pflicht, sondern zugleich als höchste und edelste religiöse Übung angesehen wurde.[1]

§ 72. Damit aber stehen noch zwei bedeutungsvolle Thatsachen in Verbindung.

Im Jahre 444 v. Chr. am 1. des 7. Monats hat der aus Babylon zurückgekehrte Esra zum ersten Male wieder in Jerusalem auf einem freien Platze vor dem Wasserthor vor einer grossen Volksversammlung aus dem Gesetzbuch vorgelesen. Um dieselbe Zeit standen die Cultur Griechenlands und der atheniensische Staat unter Perikles auf ihrer Höhe. Hier kam Socrates und forderte die Besinnung auf die ethischen Grundgedanken und ihre Klärung, während Esra das Sittengesetz selbst einfach vortrug und dem Volke erklären liess (Nehem. 8, 2 und besonders

---

[1] Dass die religiöse Würdigung nicht ohne erhebenden und stärkenden Einfluss auf den Inhalt des Studiums bleiben konnte, ist eine leicht begreifliche psychologische Thatsache.

8); dort wurde die Aufklärung, hier die Befestigung gesucht und eifrig betrieben. Die Reinheit der Sokratischen, der Adel und die Hoheit der Platonischen Gesinnung stehen ausser Zweifel; aber das edle Streben des Sokrates und seiner Schüler und Nachfolger wurde durch die Sophisten besiegt und vernichtet. Die Zersetzung des ethischen Volksbewusstseins war ihr Werk. Dem Esra aber folgten die Männer der grossen Synagoge,[1] und die Erhaltung und Fortbildung der Sittenlehre im Geiste der Propheten war ihr Werk. Man kann die Grösse und das Gewicht des einen Gegensatzes gar nicht überschätzen: bei den Juden hat es niemals — auch in den schlechtesten Zeiten nicht — eine verworrene und verdorbene Wissenschaft der Sittenlehre gegeben, wie die Sophistik der Griechen sie erzeugt hat.

Während der grundstürzende Subjectivismus bei den Griechen zum wissenschaftlichen Princip erhoben ward, kennzeichnet der jüdische Historiker den tiefsten Verfall einer früheren Zeit eben nur durch den Subjectivismus; nicht schlechte und böse Thaten erzählt er, sondern „dass Jeder nur that, was Recht in seinen Augen war" — um

---

[1] Die historischen Berichte über dieselben sind sehr unzulänglich und erzeugen mehr Widerstreit als Einstimmung unter den Historikern. (Vrgl. A. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft. Deutsch von K. Budde 1894. 4. Vortrag.) Aber wer und was diese Männer auch gewesen sind: die Leistung, die ihnen hier zugeschrieben wird, steht ausser Zweifel.

den Verfall der Sitten zu charakterisiren.[1] — In der wirklichen Lebensführung mag ja auch der Abstand zwischen Wissen und Leben, die Statistik der Erfüllung oder der Verletzung des Gesetzes in Jerusalem zuweilen ähnlich gewesen sein, wie in Athen; praktisch ist ja auch der Subjectivismus bei den Juden oft sehr gross, und sein Gefolge: Parteigeist, Eigensinn und Eigenwille, Individualismus, Mangel an Unterordnung, verursacht häufig genug Unglück und Niedergang;[2] aber zur Theorie ist der Subjectivismus niemals erhoben worden. Die Willkür war immer geächtet.

§ 73. Hieran nun schliesst sich ein anderer charakteristischer Zug im ethischen Bewusstsein der Juden, der sich namentlich in den folgenden Zeiten harter Leiden und Verfolgungen zu ihrem Heile geltend gemacht, und sich auch immer weiter entwickelt hat. Wie bei allen, namentlich verfolgten Minoritäten, hat sich hier mehr ethischer Zusammenhalt, mehr gegenseitige Verantwortung entfaltet. Der Gedanke, den wir, als einen in der ältesten Gesetzgebung zu Grunde gelegten, später nachweisen werden, tritt immer mehr ins wirkliche Leben ein, nämlich, dass alle Ethik nach ihrem innersten Trieb und höchsten Ziel Socialethik ist.

Wo z. B. jede verläumderische Anklage (das בלבול) Alle

---

[1] Richter 17, 6—21, 25.

[2] Vrgl. Sabbath 119b und viele Stellen über den ethischen Grund für die Zerstörung Jerusalems.

trifft, wo sie als wetterschwere Wolke am Himmel steht und Keiner weiss, — auch der Feind nicht, — wen der Blitz treffen wird, da bildet sich auch die ethische Gesammtperson schneller und fester. Daher auch der charakteristische und ethisch-tiefe Zug des Volksbewusstseins, dass wenn wirklich ein schwerer Fehltritt, ein Verbrechen von einem Einzelnen begangen ist, dieses, wenngleich als des Einzelnen, so doch als eine „Sünde in der Gemeinde“ (ein חטא in der קהלה) mit Gewissenspein und Bussfertigkeit empfunden wird. (S. Anhang Nr. 19.) Der sittliche Bestand der Gesammtheit erscheint Jedem als verringert.[1]

§ 74. Dies also sind die Gründe, weshalb ich glaube, dass man — neben und nach allem Schriftthum — den lebendig, historisch fortgeerbten und fortbewegten Gesammtgeist des jüdischen Stammes als Quelle der Belehrung über den ethischen Gehalt des Judenthums betrachten darf und muss. — Wie sehr es dabei für den Darsteller seiner Sittenlehre des innigen, hingegebenen Einlebens in den Gesammtgeist, wie sehr es des festen und klaren Verzichtes bedarf, anderweitig entlehnte und auch eigene Gedanken hinein zu tragen, das liegt auf der Hand. Aber auch bei der lautersten und strengsten Spannung des

---

[1] Im deutschen Volke hat man dergleichen in den 70er Jahren bei den beiden Attentaten auf Kaiser Wilhelm mit Entsetzen gefühlt; die allgemeine Liebe zu dem edlen Monarchen und die patriotische Verzweiflung ob der drohenden Verwilderung waren mitwirkende Elemente.

Geistes allein auf das objectiv Gegebene, wird hier ein gewisses Mass von Subjectivität, von persönlicher Bedingtheit nicht zu vermeiden sein. Zwar der rabbinische Geist selbst gewährt, wie ich gezeigt habe, auch diesem Zuge nothwendiger Individualität sein volles Recht.

Ich aber will am Schluss dieser Betrachtung über die Quellen, aus denen man die Abfassung der jüdischen Sittenlehre zu schöpfen hat, vor Gott und aller Welt nur erklären: dass ich hier keinen Gedanken vorbringen will, von dem ich nicht nach meiner innersten Überzeugung weiss, dass er dem Gesammtgeiste des Judenthums entstammt.[1] Was ich von Griechen und Römern und aus der philosophischen oder sonstigen Litteratur der modernen Völker gelernt habe, mag in meiner Darstellung sich als formgebende Kraft geltend machen: den Inhalt habe ich nach bestem Wissen und Gewissen lediglich aus dem Judenthum und dem jüdischen Gesammtgeist geschöpft.

---

[1] Fremde, zustimmende oder abweichende Gedanken werde ich immer als solche und nach ihrem Ursprung bezeichnen.

2. Capitel.

Das Princip der jüdischen Sittenlehre.

§ 75. Schon oben (§ 61) ist auf die Thatsache hingewiesen, dass im Geiste der rabbinischen Welt ein eigentliches Bedürfniss nach einer theoretischen Begründung der Sittenlehre nicht vorhanden war; der wesentlichste Antrieb zu einer solchen, nämlich der Zweifel an der berechtigten Geltung der überlieferten Sittengesetze fehlte. Wohl draussen, ausserhalb der Schule lehnten Begehrlichkeit, Genussjagd und Herrschgelüste, Eigenwille und Ichsucht sich oft genug gegen die Forderung der Sittlichkeit auf; Propheten und Rabbinen fanden deshalb oft Anlass und Ursache, die Gewissen zu erwecken, die sittlich Erschlafften zu stärken und die Widersetzlichen zu geisseln. Aber nur der unzulängliche oder böse Wille hatte niedrigen Zwecken zum Siege verholfen; nicht mit dem kritischen Verstande geläugnet, sondern im Handeln verläugnet hatte man das Gesetz, nicht theoretisch bestritten, sondern praktisch verletzt war die Idee des Guten.

Innerhalb der Schule aber, bei den Vertretern und Pflegern sittlicher Erkenntniss galt die Verletzung der

idealen Vorschrift als unsittliches Wesen; von Einzelnen, von Kleinen oder Grossen, oder auch von einer Gesammtheit verübt, galt sie als verwerflich. Auch an historischen Personen, selbst an hochverdienten und vielgeehrten, sonst tugendhaften wurde jede unsittliche That rückhaltlos gerügt und unnachsichtig verworfen.

War also auch die theoretische Anerkennung der Idee des Guten und der aus ihr folgenden Sittengesetze von jedem Zweifel frei und über ihn erhaben, also auch kein Anlass, denselben durch positive Gründe zu überwinden: so blieb dennoch allezeit der Wissensdurst und Forschungstrieb des rabbinischen Geistes auch dem letzten Grunde der Sittlichkeit oder der Idee des Guten zugewendet.

Finden wir doch den Geist der rabbinischen Welt ganz und gar von zweien Gedanken in Bezug auf die Erkenntniss der Sittlichkeit erfüllt.

§ 76. Einmal, dass die Auffassung des innersten Grundes aller Sittlichkeit und der letzten Quellen des Guten, das Gefühl ihres Alles überragenden Werthes und ihrer weihevollen Würde und die Einsicht in ihre, allein einen Weltzweck offenbarende Hoheit und Erhabenheit zur höchsten Beseligung des Menschen führt. — Sodann, dass dies wesentlich zur sittlichen Aufgabe des Menschen gehört, mit allen Kräften der Seele sich in den letzten Grund aller Sittlichkeit immer mehr zu versenken, immer mehr aus dieser Quelle zu schöpfen, das Reich sittlicher Lehre zu mehren, zu ver-

tiefen und zu veredeln: nicht der starren Vorschrift allein zu folgen, an der Überlieferung sich zu genügen, sondern ערומים במצוות zu sein, das heisst mit Scharfsinn und Tiefblick des Geistes, mit Zartheit und Energie des Gefühls Alles Gute aus seinem innersten Grunde zu erfassen und durch die Idee die ganze Fülle des Lebens zu leiten und zu läutern.[1]

§ 77. Die jüdische Ethik ist ursprünglich eine theologische. Im Vordergrund alles Nachdenkens über die Sittlichkeit steht dem jüdischen Geist ihre theistische Begründung. Die gesammte jüdische Weltanschauung kann nicht gedacht werden ohne Gott; so wenig wie unsere physische Welt gedacht werden kann ohne die Sonne.

Innerhalb des Judenthums ist das Wesen der Sittlichkeit niemals anders angeschaut worden, als dass sie der Ausfluss einer göttlichen Ordnung, der Ausdruck eines göttlichen Gesetzes, die Erfüllung eines göttlichen Gebotes ist. Für den Menschen gibt es Normen seines Wollens und Handelns, das heisst: sittliche Gesetze, die er erfüllen soll; Gott aber ist der Gesetzgeber; sittlich-gut und gottgefällig, sittliches Gesetz und göttliche Verordnung sind für das Judenthum völlig untrennbare Begriffe.

§ 78. Auch praktisch hat diese Beziehung aller Sittengesetze auf Gott als Quelle ihrer Verordnung eine hochbedeutsame Ausprägung gefunden, welche eines der wesentlichsten Merkmale zur Unterscheidung des jü-

---

[1] S. Anhang Nr. 20.

dischen Gesammtlebens von dem anderer Völker begründet. — Die Gesetzgebung stammt bei den Juden nicht von irgend einer irdischen Autorität; nicht die Berathung, nicht der Beschluss, nicht der Wille eines Menschen oder Vieler ist Urheber eines Gesetzes. Nicht der König, nicht der Prophet, nicht der Priester können Gesetze schaffen, oder bestehende aufheben. Auch die grosse Synagoge oder das Synedrion konnten es nicht.[1]

Wenn veränderte Zeitumstände besondere Vorschriften, Erweiterungen, Steigerungen, Milderungen, Ergänzungen und neue Verordnungen überhaupt erheischen, dann werden diese (תקנות) auf Grund der alten Gesetze, in Harmonie mit ihnen und als Ausfluss derselben erlassen. (Vgl. die §§ 52 und 54.)

§ 79. Sittlich-gut und gottgefällig, sittliches Gesetz und göttliche Verordnung, sagten wir, sind untrennbare Begriffe. Untrennbare, aber nicht identische.

Vertieft sich der menschliche Geist in die Frage nach dem Wesen des Sittlichen selbst und seinem Grunde, dann tritt uns im Judenthum überall der klare Gedanke entgegen: nicht weil Gott es geboten hat, ist ein Gesetz sittlich, sondern weil es sittlich ist, deshalb hat Gott es geboten. Nicht durch den göttlichen Befehl wird das Sittliche zum Gesetz, sondern weil der Inhalt ein sittlicher

---

[1] Der Belege hierfür bedarf es wohl nicht, s. indessen: Megillah 14a, und auch auf Döllinger (Heidenthum und Judenthum S. 779f.) verweise ich gern.

ist, der auch ohne Befehl zum Gesetz werden müsste, wurde er von Gott befohlen.

§ 80. Schon in den ältesten Fassungen der Gesetze, zu einer Zeit, da von einer nachdenklichen Untersuchung und begrifflichen Unterscheidung von Inhalt und Wesen, Gehalt und Grund des sittlichen Gesetzes noch keine Rede sein kann, — tritt doch der Gedanke mit leuchtender Klarheit hervor: nicht aus einem göttlichen Willensact, nicht durch einen göttlichen Machtspruch entsteht das Sittengesetz, sondern aus dem ureigenen Wesen Gottes selbst, aus seiner unbedingt und unendlich sittlichen Natur fliesst es. — Darum heisst es bei dem allgemeinsten Grundgesetz, als dem zusammenfassenden Ausdruck aller Sittlichkeit, bei dem Gebote: „ihr sollt heilig sein" — nicht: denn ich will es, nicht: denn ich befehle es, sondern „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig"; — oder oft bei irgend einem sittlichen Gebot schliesst dasselbe einfach mit den Worten: אני ה' „ich bin Gott."

§ 81. Durch die ganze rabbinische Litteratur zieht sich dann gleichmässig der Gedanke, dass das göttliche Wesen selbst und deshalb die Erkenntniss seiner sittlichen Eigenschaften, verbunden mit dem Streben, dieselben im Endlichen nachzubilden, Norm und Grund des Sittlichen zugleich sei; מה אני רחום כו' „weil ich barmherzig bin, sollst auch du barmherzig sein, wie ich gnädig bin, sollst auch du gnädig sein, u. s. w."[1]

[1] Ich zweifle keinen Augenblick, dass in dem מה אני beides zu-

Mit einem Wort, die Grundlehre des Judenthums lautet: weil das Sittliche göttlich ist, darum sollt ihr sittlich sein, und weil das Göttliche sittlich ist, darum sollt ihr gottähnlich werden. — Man kann sagen, die höchste Form und auch der letzte Zweck alles menschlichen Lebens ist die Gottähnlichkeit; aber die ethischen Ideale werden als Eigenschaften Gottes gedacht, als dessen Ebenbild der Mensch geschaffen, und dessen Nach- und Ebenbild immer mehr zu werden, er berufen ist.

§ 82. Nicht metaphysische Begriffe, nicht speculative Gedanken, auch nicht dogmatische Lehren über das Wesen Gottes werden in der Bibel vorgetragen, oder von den Rabbinen dem öffentlichen Geiste zugeleitet,[1] um die gesetzgebende Autorität Gottes daraus abzuleiten; nicht die Allgegenwart, nicht die Allmacht, nicht einmal die Allweisheit Gottes wird erörtert, um den sittlichen Gehorsam des Menschen darauf zu gründen.[2]

---

gleich, das „so wie ich" und das „weil ich" ausgedrückt werden soll. Genau genommen wäre sogar das מה אני oder „so wie" als Massbegriff geradezu unthunlich; denn man kann sich dem göttlichen Ur- und Vorbilde nur nähern, aber ihm nicht gleichen. Nur der Grund des Sittlichen kann und soll für den Menschen wie für Gott selbst der gleiche sein; so wie es für Gott schlechthin keinen anderen Grund des Sittlichen geben kann, als die Natur des Sittlichen selbst, so soll es auch für den Menschen keinen anderen geben.

Der Angabe einer Stelle, wo der Satz sich findet, bedarf es nicht; hundertfach kehrt er im Talmud, Midrasch und überall wieder.

[1] Metaphysische Forschung und mystische Vertiefung waren grundsätzlich auf engste Kreise beschränkt (Chagigah 11b und sonst).

[2] Ein Ansatz dazu scheint in den Proverbien (besonders Cap. 1

Nur die ethischen Ideale selbst werden als Eigenschaften Gottes gedacht, um deren Verwirklichung willen der Mensch auch zur Gottähnlichkeit berufen ist. Wo die „Herrlichkeit Gottes“ sich dem Moses offenbaren soll, ist nur von jenen sittlichen Eigenschaften die Rede (2. B. M. 34, 6), und in dem berühmten Verse des Jeremias ist der Gedanke dessen, was wir von Gott erkennen können, und erkennen sollen, klar ausgedrückt: „nicht rühme der Held sich seiner Stärke, der Reiche sich seines Besitzes, der Weise nicht seiner Weisheit; nur dess rühme sich, der sich rühmen darf, mich zu erkennen, der ich Liebe und Recht und Gerechtigkeit auf Erden schaffe“ (Jeremias 9, 22. 23).[1]

§ 83. Das Verhältniss zwischen göttlichem Gesetz und menschlicher Sittenlehre ist also dieses. Wohl ist Gott der Gesetzgeber; aber nicht aus einem Belieben, aus einem eigenwilligen Befehl oder einem Machtgebot hat Gott das Gesetz gegeben, und nicht deshalb sollen die Menschen es erfüllen, sondern weil wir in Gott die Urgestalt aller Sittlichkeit erkennen, weil er die schöpferische Kraft aller sittlichen Weltordnung und des auf Sittlichkeit gerichteten Weltzweckes ist. Also nicht auf

---

und 8) vorzuliegen und den Zeiten des Hiskias anzugehören; eine Fortsetzung dieser Gedankenreihe findet sich bei den Propheten nicht, und höchstens noch im Zusammenhang damit sind diejenigen Capitel des Job, welche die Peripetie andeuten.

[1] Vielleicht sogar heisst das כי in Vers 23 geradezu „dass ich“ — u. s. w.

irgend eine dogmatische Vorstellung von Gott, sondern auf den Gedanken seiner Sittlichkeit, das heisst also auf das Wesen der Sittlichkeit selbst, ist das Sittengesetz gegründet; Gott nicht als Gebieter, sondern als Urbild aller Sittlichkeit ist zugleich Urquell aller menschlichen Sittenlehre.

§ 84. So wie ein philosophischer Denker, Sittenlehrer nicht meint, dass er das Gesetz gibt; wie sein Wünschen und Wollen keinen Einfluss übt oder üben will, sondern der Geist der Sittlichkeit, oder die Idee des Guten, gleichsam personificirt in ihm wirkend, ihm den Inhalt seiner Lehre vorschreibt; wie mit innerer und zwingender Nothwendigkeit der sittliche Gedanke in ihm so und nicht anders sich gestaltet, wie das Princip des Sittlichen, dem der Wille nur zu dienen hat, in seinem Geiste Form gewinnt, — so war es im Judenthum die Majestät des Gesetzes selbst, welche es geschaffen hat.

„Das Gesetz ist eure Weisheit und eure Vernunft“ heisst es im 5. B. M. 4, 6. Wenn Kant das, was eigentlich gebietet, das was lehrt, das was fordert, als die „praktische Vernunft“ bezeichnet, so ist dies ja nur ein anderes Wort für die Sittlichkeit selbst; — man nenne es Gesetz, Princip, Idee, — immer handelt es sich um eine vom Belieben des Menschen unabhängige, objective Norm, welcher gegenüber sich der Mensch ebenso gebunden fühlt, wie er sich im Denken den logischen, im Rechnen den mathematischen Gesetzen gegenüber gebunden weiss.

Das schlechthin Unpersönliche der Forderung der Idee ist's, worauf Alles ankommt. Und diesem Gedanken hat bereits R. Jochanan (Sotah 21b) treffenden Ausdruck gegeben: „nur durch den werden die Worte der Lehre vollkommen bestätigt, welcher sich selbst als Nichts dabei betrachtet", — also durch denjenigen, in welchem die objective Wahrheit selbst subjectiv und lebendig, und die Idee Person geworden ist. — S. Anhang Nr. 21.

§ 85. Diese Auffassung des Verhältnisses menschlicher Sittenlehre zum Gottesgebot können wir auch den rabbinischen Betrachtungen über ihre Beziehung zur Sinaitischen Gesetzgebung entnehmen und zwar über die Beziehung vor der Gesetzgebung, durch dieselbe, und nach derselben.

Nicht durch die Sinaitische Gesetzgebung erst ist die Sittlichkeit geschaffen; aus ihrem eigenen Wesen und der Beschaffenheit des Menschen entspringt sie. Es konnte deshalb ausgesprochen werden: „Abraham habe bereits alle Sittengesetze beobachtet" (Letzte Mischnah in Kiduschin). Seine eigene Vernunft ist dem Abraham die Quelle sittlicher Belehrung gewesen. Der Talmud unterscheidet genau zwischen den Vernunftgesetzen, also denjenigen welche an sich, unbedingt und unabhängig von einer Gesetzgebung, Gesetze sind, und ritualen und formalen Verordnungen, welche nur durch ihre Einsetzung zu Gesetzen werden. So heisst es denn ausdrücklich (Joma 67b) mit Bezug auf Levit. 18, 3f. „meine Rechte, das ist: Vor-

schriften, welche, wenn sie nicht in der heiligen Schrift bereits vorhanden wären, so würde das Recht (דין) oder die praktische Vernunft fordern, dass sie geschrieben werden; Verordnungen aber beruhen auf Einsetzung.“ Die dort angeführten Beispiele lassen keinen Zweifel über den Gegensatz aufkommen: zu jenen gehören z. B. Keuschheitsgesetze, solche gegen Blutvergiessen, Raub u. s. w., zu diesen Verbot des Schweinefleischs, der Gewebemischung u. s. w.

Die Sittenregeln also sind nicht Gesetze, weil sie geschrieben sind; sondern weil sie Gesetze sind, deshalb sind sie auch geschrieben.

§ 86. Deshalb wird auch die freie sittliche Überzeugung, welche nicht auf die Autorität und den Act der Gesetzgebung gegründet ist, höher gestellt, als die Folgsamkeit gegen diese Autorität. So lehrte R. Simon ben Lakisch: „der Fremde, der aus freier Überzeugung das Gesetz annehme, stehe höher in den Augen Gottes, als jene ganze Schaar der Kinder Israels, die am Berge Sinai gestanden; diese haben Donner und Blitz, den Schofar und göttliche Worte vernommen, sonst hätten sie eben das Joch der göttlichen Weltordnung עול מלכות שמים nicht auf sich genommen; der Fremdling aber hat Nichts von Alledem gehört, aber er sucht aus freiem Antrieb die Harmonie mit Gott משלים עצמו להק״בה וקיבל עליו עול מלכות שמים und tritt in die sittliche Weltordnung ein; wer könne höher stehen als dieser?“ (Tanchuma Lech lecha).

§ 87. Dem entspricht es auch, dass im Talmud und Midrasch die Autorität des Lehrers in mannigfachen Wendungen als gleichgiltig im Vergleich zur sachlichen Bedeutung und zwingenden Kraft des Inhalts selbst dargestellt wird. Ich verweise hier nur auf den Grundsatz, dass auch des Geringsten Ausspruch, wenn er Wahrheit enthält, dem des Höchsten und auch des Allerhöchsten gleich zu achten sei: was man von einem Geringen hört, soll dem was man von einem Grossen, von einem Weisen, vom Sanhedrin, von Moses, ja aus dem Munde Gottes selbst gehört hat, gleich sein" (Sifre Deuter., Cap. 41). Noch wichtiger aber ist der (§ 52) berührte und im talmudischen Schriftthum oft wiederkehrende Gedanke, dass jedes Zeitalter berechtigt, und nicht blos berechtigt, sondern auch verpflichtet ist, über das geschriebene Gesetz fortzuschreiten, sobald Vernunft und Gesinnung es gebieten (Mischnah Rosch-ha-Schanah II, 9). „Komm", sagte R. Jacob b. R. Chaninah zu R. Jehudah, „lass uns die Gesetze immer wieder untersuchen, damit sie nicht Rost (חלודה) ansetzen" (Sifre Deuter. 306). S. Anh. Nr. 22.

§ 88. Von tiefer ethischer Weisheit zeugt die rabbinische Anschauung, dass der sittliche — auf Freiheit gegründete — Charakter des Menschen zwar erst in seinem Wollen und Handeln zur Erscheinung kommt; die sittliche Natur des Menschen aber sich schon vor der Wahl und vor dem Wollen offenbart, in der Erkennt-

niss und Anerkennung des Guten vor und ausserhalb des Wollens, so dass das Wollen nur den zweiten besonderen Theil im Vorgang der sittlichen Thätigkeit bildet.[1] — Und dieser Gedanke findet schon treffenden Ausdruck in den biblischen Worten: (5. B. M. 30, 11—14) welche lehren, dass der Inhalt des Gesetzes nicht von fern erst zu erringen (nicht von jenseits des Meeres und nicht vom Himmel herab), sondern im eigenen Innern des Menschen „in deinem Munde und in deinem Herzen zu finden sei“. (Kantisch zu reden: nicht heteronom, sondern autonom ist dir das Sittengesetz).

§ 89. Wenn also auch unzweifelhaft innerhalb des Judenthums immer und in der rabbinischen Welt ganz besonders jede moralische Vorschrift zugleich als eine religiöse erkannt, die Bestimmung des Menschen zugleich in seiner Beziehung zu Gott gesucht, ihr Ziel in der Gottähnlichkeit und ihr Mittel im Gehorsam gegen Gott und der willigen Hingebung an denselben, als dem Urbild und dem Urquell aller Sittlichkeit gefunden wird, so hebt doch diese Verbindung mit der Religion die Selbständigkeit des Ethischen nicht auf; nicht zur Begründung des Sittlichen, sondern zur Einschärfung desselben gehört die Beziehung auf Gott.

---

[1] S. Deuteronom. Rabbah Cap. 4 אמר ר׳ חני ולא עוד כו׳. Auch Hirsch Fassel, bekanntlich ein streng orthodoxer Rabbiner unseres Jahrhunderts, nennt — nicht Gott — sondern „die Vernunft, als die verpflichtende Kraft in der Sittlichkeit, weil sie oft über die göttliche Vorschrift hinausgehen muss.“

Mit fast erstaunlicher und jedenfalls entzückender Klarheit wird dieser rabbinische Gedanke in den Worten ausgedrückt: „bei allen Geboten, welche dem menschlichen Herzen, dem Gemüth, — also der ethischen Forschung und Gesinnung — überlassen sind, steht in der Schrift: „und du sollst Gott ehrfürchten“ (Baba mezia 58 b). S. Anh. Nr. 23.

§ 90. Der Grundgedanke Kants hat nicht blos in Deutschland, sondern bei den Ethikern aller Culturvölker Anerkennung gefunden, so dass fast Alle darin übereinstimmen, dass der sittliche Geist autonom sei, also den Gesetzesgrund in sich selbst haben und von jeder Gesetzgebung und jedem Befehl eines Anderen unabhängig sein müsse. Wir sind deshalb verpflichtet, noch genauer zu prüfen und darzulegen, wie die Ethik des Judenthums sich zu demselben verhält. Dies um so mehr, weil es nicht an Leuten gefehlt hat, welche der jüdischen Ethik, weil sie ursprünglich theistisch begründet ist, kraft jenes Kantischen Princips einen Mangel, ja geradezu einen Makel anzuheften sich vermassen.

§ 91. Zwar haben die anerkanntesten Forscher auf diesem Gebiete der Ethik des Judenthums die höchste Ehre gezollt. Ich erinnere nur an Hermann Lotze, welcher im geschichts-psychologischen Vergleich aller antiken Völker die ganze jüdische Weltanschauung deshalb preist, weil sie zuerst und allein ihren Kernpunkt in der Richtung auf das Sittliche besitzt und dieses allein als vernünftiger Weltzweck aufgefasst ist (s. Mikrokosmus

Bd. III, S. 147). Karl Köstlin,[1] von der „Richtung der Moral“ sprechend, und damit der gesammten Ethik, welche durch das Christenthum gegründet wurde, sagt wörtlich: „ausgehend von der israelitischen Religion, welche zuerst und allein einen wahren Begriff des Sittengesetzes gegeben, und dieses Allem Anderen vorangestellt hatte, erklärte das Christenthum“, u. s. w. (Geschichte der Ethik. Darstellung der philosophischen Moral — Staats- und Socialtheorien des Alterthums und der Neuzeit. Bd. 1. S. 114). —

Görres erklärt (Mythengeschichte II, 507) als „das Charakteristische, Auszeichnende der Mosaischen Grundansicht, dass sie die Gottheit gleich sehr der Vermessenheit der ergründenden Vernunft geschlossen hält, wie sie keusch und enthaltsam, mit dem sinnlichen Taumel der Einbildungskraft sie zu beflecken verbietet, und im Ethischen allein, ihr klares ungetrübtes Strahlen zu einem erhabenen Gesichte, zu einem grossen dräuenden und segnenden Meteore auseinander brechen lässt“.

Und von Bähr (Symbolik des mosaischen Cultus I, 37)

---

[1] Lotze war Philosoph, aber Köstlin ist Professor der protest. Theologie und der Philosophie; eine Thatsache, welche für sein Zeugniss über die Ethik des Judenthums von besonderem Werthe ist. Neben dem protestantischen lasse ich einen katholischen Autor folgen, Jacob Josef von Görres, der als vielgewandter und vielbewanderter Geist weithin und am meisten wegen seiner Kenntniss des Alterthums Ruhm erlangt hat.

mögen hier noch die Worte stehen: „die mosaische Religion ist daher durch und durch ethisch, richtet sich durchaus an den Willen des Menschen und betrachtet ihn als ein moralisches Wesen."

§ 92. Wenn dagegen E. v. Hartmann alle theistische Moral verwirft und ihr geradezu den Vorwurf macht, dass sie nothwendig unsittlich wirken muss, so entspringt dieser Vorwurf einem rein formalistischen Denken; um die völlige Grundlosigkeit desselben darzulegen, setze ich die ganze Stelle aus Hartmanns „Selbstzersetzung des Christenthums" (S. 29) hierher: „So lange ich einen theistischen Gott glaube, der mich sammt der Welt geschaffen, und dem ich gegenüberstehe, wie das Gefäss dem Töpfer, so lange bin ich Nichts gegen ihn, ein Scherbe in seiner Hand, und kann meine Sittlichkeit in Nichts Anderem bestehen, als in der stricten, blinden Unterwerfung unter den allmächtigen, heiligen Willen dieses transcendenten Gottes, d. h. so lange kann alle Moralität nur auf dem von aussen an mich herantretenden Gebot beruhen, oder heteronom sein. Nun fängt aber die wahre Sittlichkeit erst mit der sittlichen Autonomie an, und die heteronome Moral, wie werthvoll sie auch als Erziehungsmittel für Unmündige sein mag, wird zur unsittlichen Bekämpfung der wahren und alleinigen Sittlichkeit, wenn sie sich ausdrücklich an deren Stelle setzt. Da nun aber der Theismus kein Moralprincip über oder neben dem göttlichen Wesen dulden darf, so muss alle theistische

Moral nothwendig unsittlich wirken, insofern die Bildung schon bis dahin fortgeschritten ist, dass die für die sittliche Autonomie nothwendige Reife des Geistes erlangt ist. Das moderne sittliche Bewusstsein ist sich nun aber darüber schon ganz klar, dass Handlungen, die nur gehorsame Ausführungen eines fremden Willens sind, niemals einen sittlichen Werth im eigentlichen Sinne beanspruchen können, vielmehr die moralische Bedeutsamkeit erst bei der selbstgesetzgebenden Selbstbestimmung anfängt."

§ 93. Zunächst verwechselt eben Hartmann die Autonomie und Heteronomie des sittlichen Menschen mit der Autonomie und Heteronomie der Sittlichkeit selbst. Nur auf diese, nicht auf jene kommt es an. Anderenfalls wäre die Autonomie des Sittlichen ein blosser Schein, oder aber eine ganz ungerechtfertigte Übertreibung. Denn auch die völlig autonome Sittlichkeit erschafft ja nicht das Sittengesetz, erzeugt es nicht aus eigener Freiheit oder gar Willkür, sondern findet es in sich und erkennt es mit innerer und unbeugsamer Nothwendigkeit an. Das Sittengesetz ist eben ein kategorischer Imperativ. Das Kategorische aber hat seinen Grund nicht in dem Gesetzgeber, sondern in dem Werth und der Würde des Gesetzes selbst. Nicht das ist die wahre Bedeutung der Autonomie des Sittengesetzes, dass der Mensch selbst es sich gibt, sondern, dass der sittliche Mensch, oder die Sittlichkeit in ihm und sie allein das Gesetz gibt. — Denn, wer

immer der Gesetzgeber sei, und welches die Quelle der Erkenntniss: nur die Einsicht in den Werth und die Würde des Gesetzes entscheidet über die Sittlichkeit, über die wahre sittliche Natur desselben. —

§ 94. Das Kategorische des sittlichen Imperativs ist dem rabbinischen Geist ein geläufiger Gedanke, dessen Wurzeln in die biblische Anschauung zurückreichen. Zu dem Gesetz vom Zurückbringen des Verlorenen u. s. w. wird der Zusatz gemacht (5 B. M. 22, 3) „du kannst dich nicht entziehen“ (לא תוכל להתעלם). Zu dem eigentlichen Inhalt des Gesetzes fügen diese Worte Nichts hinzu. Was sollen, was bedeuten sie also? — Nichts anderes, als was Kant mit seinem „kategorischen Imperativ“ ausdrücken wollte; die innere, unausweichliche Nothwendigkeit mit welcher der Inhalt zum Gesetz wird.

§ 95. Desgleichen ist den Rabbinen, wie gesagt, die Autonomie des Sittengesetzes wohlbekannt; nicht selten heisst es: „dies sind geschriebene Gesetzesworte; aber wenn sie nicht geschrieben wären, hätten sie geschrieben werden müssen“; d. h. also der Inhalt wäre durch die selbständige Thätigkeit des Menschen gefunden und zum Gesetz erhoben worden. (Vgl. oben § 85.)

§ 96. Als den grössten Vorzug in Kants Formel für den kategorischen Imperativ der Sittlichkeit muss man es ferner betrachten, dass sie die unterschiedslose Allgemeinheit des Gesetzes einschliesst: „handle so, dass du wollen kannst, dass die Maxime deines Handelns zum

Gesetz für Alle wird.“ — Für Jeden also, der sich in der gleichen Lage befindet, soll ein und dasselbe Gesetz als Norm des Handelns gelten. Aber ebenso muss man es als den besonderen und durchaus charakteristischen Vorzug schon der ältesten Gesetzgebung des Judenthums betrachten, einerlei Recht und einerlei Gesetz für Alle statuirt zu haben. Im Unterschied von allen anderen Völkern jener Zeit, wird der Grundsatz der allgemeinen Rechtsgleichheit verkündet. Nicht blos bei den eigentlichen Kastenvölkern findet man: wie viele Kasten, so viele verschiedene Normen des Rechts; sondern bei allen Culturvölkern war das Recht für die verschiedenen Stände und Klassen ein verschiedenes. Statt dessen wird im Judenthum die Rechtsgleichheit für Alle und zwar nicht blos für alle Glieder des Volkes, für alle Einheimischen, sondern — dadurch noch mehr ausgezeichnet — auch für den Fremdling proclamirt. Mit emphatischem Anruf an die „Versammlung“ wird es (4. B. M. 15, 15 f.) verkündet, dass der Grundsatz „einerlei Gesetz für Alle“ auf ewige Zeiten gelten soll, und wie für den Volksgenossen das selbige Gesetz, ebenso für den Fremdling (Vgl. ferner 3. B. M. 24, 22 und noch öfter).

§ 97. Kurz hinweisen möchte ich noch darauf, dass der Gedanke der Autonomie des Sittlichen schon bei Onkelos prägnanten Ausdruck gefunden, da er den Vers Genes. 3, 22 (zwar philologisch unhaltbar, aber) mit ethischem Tiefblick übersetzt: „siehe! der Mensch ist

einzig in der Welt von sich selbst erkennend das Gute und das Böse.“

§ 98. Der rabbinischen Anschauung gegenüber erweist sich der Vorwurf Hartmanns als völlig grundlos, besonders durch den Satz: „da nun der Theismus kein Moralprincip über oder neben dem göttlichen Wesen dulden darf,“ u. s. w. Nein, nicht über und nicht neben dem göttlichen Wesen ist das Moralprincip; es ist in sich selbst, aber eben deshalb ist es zugleich in Gott, in Gott, weil und in wie fern er das Urbild aller Sittlichkeit ist; und ich muss noch einmal wiederholen: Nicht weil das Princip in Gott ist, deshalb ist es das Moralprincip, sondern weil es das Moralprincip auch an sich und ganz absolut ist, deshalb ist es nothwendig in Gott.

§ 99. Das Moralprincip ist seinem Inhalt und seiner Geltung und Bedeutung nach unabhängig von jeder dogmatischen Vorstellung; seinen Grund und auch sein Ziel hat das sittliche Princip in sich selbst; es ist autonom und darin besteht seine Würde. Dem jüdischen Geiste aber fügt sich zu dieser Würde auch die Weihe, dadurch dass das sittliche Princip, ohne an seinem Wesen etwas zu ändern oder seine Eigenart und seine Selbständigkeit irgend wie zu verringern, zugleich urbildlich in Gott gegeben ist. Wahrhaft sittlich sein, d. h. ohne einen äusseren Zwang, ohne fremden Befehl, ohne irgend einen Gewinn, oder eine sonstige Absicht, sondern allein wegen des sittlichen Wesens oder aus der sittlichen Natur des Menschen

das Gute erkennen und ergreifen, das heisst doch gewiss autonom und autonom sittlich sein! — Wenn nun aber ein solcher autonom sittlicher Mensch zugleich in Gott das Urbild und das Vorbild aller Sittlichkeit erkennt, und wenn er ihm nachzustreben sich bemüht, soll er darum weniger sittlich (oder gar nach Hartmann unsittlich) sein? Darf ein Mensch nicht einem edlen Vorbild folgen? Verliert er an eigener Würde, weil er erhabenem Beispiel nachstrebt? Und darf ein Mensch, ein sittlicher Mensch, um nur die Würde seiner Autonomie zu retten, nicht von dem Sittenlehrer lernen?

§ 100. Der wahre Sinn und die wirkliche Bedeutung der Autonomie der Sittlichkeit tritt im jüdischen Schriftthum und bei den Rabbinen insbesondere, wenn auch in ganz anderen Formen als bei Kant, doch ebenso deutlich hervor. Kant hat seine ganze Sittenforschung darauf gerichtet, die reine Würde des Sittlichen zu retten. Von dem grossen Gedanken ausgehend, dass „es überall in der Welt nichts gibt, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille“, zeigt er (in der Grundlegung der Sittenlehre —) dass das, was einen guten Willen zum guten macht, nicht seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines Zweckes, nicht die Befriedigung irgend einer Neigung, überhaupt nichts Äusserliches und nichts von aussen Kommendes sei, sondern allein die Beschaffenheit des Willens selbst. Der Werth des guten Willens ist ein absoluter; „er glänzt wie ein

Juwel für sich selbst, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat (womit übrigens Spr. Salom. 3, 15 zu vergleichen ist). Der gute Wille aber ist der von der Vernunft zur Erfüllung der Pflicht auch ohne und gegen seine Neigung geleitete. Die führende Gewalt, die leitende Macht und schöpferische Thätigkeit der Vernunft ist also die Erzeugerin des guten Willens, also alles wahrhaft Guten in der Welt. Wenn nun Kant weiter die Untersuchung anstellt, „was die Natur für eine Absicht gehabt habe, dem Willen Vernunft als Regiererin beizulegen?“ und wenn er findet: dies könne nicht geschehen sein, um der Glückseligkeit willen — sondern „zu der viel würdigeren Absicht“, — um einen an sich selbst guten Willen hervorzubringen —: so muss man bedenken, dass hier die mit Absicht handelnde Natur ein, um nicht zu sagen, mythischer, doch jedenfalls dogmatischer Begriff ist, und es ist schlechterdings unerfindlich, weshalb die Vorstellung, dass Gott dem Menschen die Vernunft zur Leitung des Willens gegeben habe, zur Begründung der Sittlichkeit weniger geeignet sein solle, als wenn man sagt, die Natur habe es gethan.

§ 101. In der That aber ist die treibende Kraft in dem ganzen Gedankengange (wenn es auch nicht zu deutlichem Ausdruck gelangt, weder bei den Rabbinen, noch auch bei Kant!) dieses: der menschliche Geist stellt unabhängig von jeder äusseren Macht und von jedem fremden Einfluss, also völlig autonom, Sittengesetze auf;

er thut dies, weil es seiner inneren Natur, seinem Wesen entspricht; aber dieses sein Wesen, seine Natur ist nicht aus ihm selbst, er hat es nicht geschaffen, es ist nicht das Erzeugniss seines Willens und seiner Freiheit, sondern einer gegebenen Nothwendigkeit. Das Sittengesetz ist autonom, weil es aus dem Wesen des menschlichen Geistes und aus ihm allein stammt. An dieser Autonomie und an ihrem Werthe für die Reinheit und Festigkeit der Begründung der Sittlichkeit wird Nichts dadurch geändert, dass das Wesen des menschlichen Geistes selbst nicht seine eigene Schöpfung ist; dass es, gleichsam ohne sein Zuthun, ist, was es ist und wie es ist, nämlich zur Gestaltung einer sittlichen Welt berufen und befähigt.[1]

§ 102. Das worauf es hier allein ankommt, ist, dass durch die Autonomie jeder fremde Wille, jede äussere Macht und jeder sonstige Beweggrund von der Schöpfung der Sittlichkeit fern gehalten werde; dass das Sittliche nur um seiner Sittlichkeit willen da sein, dass das Gute in sich selbst seinen Grund, seinen Werth und seine Würde besitzen soll. — Diese erhabene Reinheit und Würde des Sittlichen ist von jeder theistischen Vorstellung unabhängig, weil sie aus dem Wesen des menschlichen Geistes selbst stammt; aber thöricht ist es, zu meinen, dass die theistische Ansicht ihr Abbruch thut. Ob ich den Schöpfer des Menschen, dieses specifisch ge-

---

[1] Vgl. den Spruch des R. Elasar hakapar in Aboth 4, 29. Schluss.

arteten, die Sittlichkeit autonom aus sich herstellenden, vernünftigen Wesens Gott nenne oder die mit Absicht handelnde Natur oder sonstwie, macht schlechterdings für die Begründung des Sittlichen keinen Unterschied. Der Thor aber, welcher, um jeder theistischen Denkweise aus dem Wege zu gehen, meinte, dass er sich, sein Wesen selbst geschaffen, würde der Letzte sein, von dem wir die Begründung des Reinsittlichen zu erwarten hätten. —

§ 103. Die Autonomie der Sittlichkeit, sagte ich, soll die specifische Würde des Sittlichen dadurch wahren, dass sie jeden fremden Beweggrund von sich abweist, dass das Sittliche nur in sich selbst seinen letzten Grund, aber auch sein höchstes Ziel haben soll. — Dieser Wahrung der reinen Würde des Sittlichen begegnen wir bei allen hervorragenden Geistern der verschiedenen Zeiten innerhalb des Judenthums. Schon der Dichter des 15. Psalms und der des 24. nennt die Hauptlehren der Sittlichkeit; er fasst sie in die Form einer Antwort auf eine Frage und zwar einer Frage nach dem, was durch die Befolgung dieser Lehren erreicht werden soll; die Frage lautet: „wer darf in deinem (Gottes) Zelte weilen, wer auf deinem heiligen Berge wohnen,“ oder „wer hinaufsteigen auf den heiligen Berg und bleiben an heiliger Stätte?“ Das sind Bilder um das Ziel einer sittlichen Lebensführung zu bezeichnen; aber diese Bilder sind weit davon entfernt, eine solche Frage ausdrücken zu wollen oder zu können, wie die: was ist dem Menschen nützlich? was

befriedigt ihn? was macht ihn glückselig? Den Begriff, welcher in jenen poetischen Formen der Frage ausgedrückt ist, würden wir heutzutage kurzweg als die Idealität des Lebens bezeichnen. Durch die Vorstellung der Heiligkeit und des „Gottesberges“ wird die Erhebung des Menschen aus den Niederungen des Daseins, der Aufschwung der Seele von allem Gemeinen und Alltäglichen zur Hoheit und Reinheit sittlicher Gesinnung und Handlung dargestellt. Auch Kant hat von der „Heiligkeit“ völlig innerhalb der Grenzen der ethischen Betrachtung gesprochen; er thut es ganz in dem Sinne und in dem Geiste, in welchem die rabbinische Welt den Begriff so häufig zum Ausdruck bringt. Als der „heilige“ Wille erscheint bei Kant derjenige, der mit dem Moralgesetz übereinstimmt, ohne erst die entgegenstehenden zufälligen Triebfedern jedesmal überwinden zu müssen; und wenn der 15. Psalm an die Erfüllung der aufgezählten Sittengesetze die Verheissung knüpft, „wer solches thut, wird niemals wanken“, so ist damit sicher nichts Anderes als der moralische Erfolg ausgedrückt, dass der Wille selbst zu einem stetigen, niemals schwankenden, also auch im kantischen Sinne heiligen werden wird.

§ 104. Hier, weil der elf Vorschriften des 15. Psalms Erwähnung geschehen, muss auch mit allem Nachdruck auf folgende hochbedeutsame Thatsache hingewiesen werden; der Psalmist hat seine Frage in Worte gefasst, welche dem specifisch religiösen Gedankenkreise entnommen sind;

auf das Wohnen an heiliger Stätte, Weilen im Gotteszelt, Ersteigen des Gottesberges ist sein Sinn gerichtet, als auf das edelste Ziel, das der Mensch zu erstreben vermag; in der Antwort aber auf die Frage, in der Bestimmung dessen, was zum Göttlichen oder Heiligen führt oder gehört, wird der dogmatisch-religiösen Vorschriften mit keinem Worte gedacht. Nicht von Sabbathen und Festtagen, nicht von Opfern und Gebeten, nicht von Schaufäden und Gebetriemen ist die Rede, sondern einzig und allein von Sittenlehren und moralischen Vorschriften im eigentlichsten Sinne.

Dass dieselbe Denkweise in zahlreichen Aussprüchen der Propheten uns immer wieder begegnet, und der Psalmist nur der Dolmetscher des prophetischen Geistes ist, bedarf keiner Erörterung. Dagegen verdient die Thatsache hier hervorgehoben zu werden, welche uns in der berühmten, oft citirten Stelle aus Tr. Makkoth 24 vorliegt. Ein hervorragender talmudischer Gelehrter und Lehrer, Rabbi Simlai sagte: „613 Gesetze (Ge- und Verbote) sind im mosaischen Gesetzbuch enthalten; da kam David und brachte sie auf 11 (die im 15. Psalm enthaltenen, die angeführt und erläutert werden —[1]); dann kam Jesaias und stellte sie auf 6 (s. Jes. 33, 15) „wer da wandelt in Gerechtigkeit und Wahrheit spricht, wer Gewinn durch

---

[1] Ich darf die Erläuterung hier um so mehr weglassen, da wir an anderer Stelle auf sie zurückkommen müssen.

Übervortheilung verschmäht, wessen Hand sich weigert Bestechung zu nehmen, wer sein Ohr verstopft nicht zu hören den Blutrath und seine Augen schliesst, nicht zu schauen auf das Böse"; — dann kam Micha und reducirte sie auf 3 (Micha, 6, 8) „Es ist dir verkündet, Mensch, was gut ist, und was Gott von dir verlangt: nur Rechtthun, liebevolles Wohlwollen und demüthigen Wandel vor deinem Gott," — wiederum Jesaia auf zwei (Jes. 56, 1. „Haltet auf Recht, und übet Gerechtigkeit") und Amos und Habakuk (Amos 5, 3 „Suchet mich und lebet!" Habakuk, 2, 4: „Der Fromme lebt in seiner Treue") und stellten sie auf Eins." Das was R. Simlai gesucht und bei David und den Propheten gefunden hat, ist offenbar: er will den wahren Grund der ganzen mosaischen Gesetzgebung, ihr Princip, den eigentlichen Werth und das Ziel all dieser Gesetze erkennen, und er findet seine Frage in den citirten Aussprüchen beantwortet; was in diesen gelehrt wird, drückt für ihn den Gleichwerth aller anderen Gesetze aus. Und nun ist das Hochbedeutsame in dieser Aufstellung des, der ganzen Gesetzgebung gleichwerthigen, ihren Kern enthaltenden Princips, dass die Aussprüche, welche dasselbe ausdrücken, keinerlei Hinweis auf eine dogmatisch-religiöse Vorschrift, auf irgend ein Ceremonialgesetz darbieten; dass sie vielmehr sammt und sonders lediglich principielle sittliche Gebote zum Grund- und Gleichwerth aller Gesetze erheben. Nicht als ob die Rabbinen die specifisch religiösen Gebote und ceremonialen

Übungen gering geschätzt, als ob sie nicht den inneren Zusammenhang des ganzen mosaischen Gesetzes gelehrt und gelegentlich (wie wir oben § 10 gesehen) dadurch ausgedrückt hätten, dass an einem Gebote, etwa Sabbath oder Talith oder Tefillim „alle anderen Gebote hängen“; hier aber, wo es sich darum handelte, den innersten Kern aller Gesetze, ihr Grundprincip zum Ausdruck zu bringen, werden alle religiösen Specialgesetze bei Seite gelassen und das Ethische als Ziel aller Gesetze allein ins Auge gefasst.

§ 105. Wenn nun im talmudischen Schriftthum die Forderung unaufhörlich wiederkehrt, dass alle Handlungen, also die gesammte Lebensführung לשם שמים sein sollte, also im Namen oder zur Ehre des Himmels (z. B. Aboth II, 2 und 17), so mag man den Himmel als Bildwort für Gott oder für alles das Irdische überragende Erhabene deuten, immer schliesst der Satz den Gedanken ein, dass der wahre und eigentliche Beweggrund der Sittlichkeit nichts Äusserliches und nichts Niedriges, Nichts als nur die Erhebung des Menschen zu höherer Würde sein sollte. Wollte man nun aber wegen dieser Beziehung menschlicher Sittlichkeit auf den Himmel, also auf Gott (etwa mit v. Hartmann und seinesgleichen) — die volle autonome Selbständigkeit des Sittlichen nicht erkennen, dann darf ich auf einen anderen, ebenso häufig wiederkehrenden Ausspruch der rabbinischen Litteratur verweisen, der den Grundgedanken ausser jeden Zweifel

stellt, nämlich, dass jedes Gesetz erfüllt werden solle, לשמה in seinem Namen, im Namen also des Gesetzes, d. h. nicht wegen irgend eines Nutzens, eines Erfolges zu irgend einem Zweck als einzig und allein wegen der Würde und verpflichtenden Kraft des Gesetzes selbst.[1]

§ 106. In Bezug auf die Begründung der Sittlichkeit im Sinne des Judenthums ist noch Folgendes hervorzuheben.

In der Natur des Menschen einerseits und andererseits im Wesen der Sittlichkeit, hat diese ihren Grund. Dem Menschen ist die Freiheit gegeben, die Harmonie beider immer vollkommener herzustellen.

Alles Handeln des Menschen geht auf seine ursprüngliche Natur und Beschaffenheit, als letzte Ursache zurück.

Von willenloser Thätigkeit, die nur von einer fremden Macht abhängt und gleichsam mechanisch vollzogen wird, ist abzusehen; solche Thätigkeit verdient nicht den Namen des Handelns und liegt (gleich den natürlichen Funktionen des Organismus) ausser dem Bereiche des Ethischen.

Alles wirkliche Handeln hat im eigenen Wollen des

---

[1] Der ohnehin zweifellose Sinn dieses Begriffes von לשמה wird noch dadurch bestätigt, dass die Rabbinen für viele Fälle als pädagogisches Mittel und darum als erlaubt ansehen, das Gute um eines anderen Zweckes willen zu üben, z. B. das Studium der Wissenschaft aus Ehrgeiz zu betreiben, weil man dabei das Studium liebgewinnen und es dann um seiner selbst willen betreiben werde.

Menschen seine Ursache; auch wenn der Mensch, wie man zu sagen pflegt, auf den eigenen Willen verzichtet und einem fremden folgt, so ist eben dieser Verzicht sein eigener Wille. Ein Mensch kann sich des eigenen Urtheils und der eigenen Entscheidung in Bezug auf den Inhalt seines Thuns begeben, er kann die Autorität eines Anderen aus Hochschätzung, aus Pietät zur Norm seines Handelns erheben, er kann auf die Prüfung und die Wahl verzichten: immerhin ist er selbst, diese seine innere Verfassung, seine Bescheidenheit, seine Unzulänglichkeit oder der Mangel an Energie, seine Anerkennung des Anderen als des Bestimmenden und Entscheidenden die wirkende Ursache; den Grund seiner Handlung überlässt er einem Anderen, der Wollende und die Ursache seines Wollens bleibt er selbst. Mit Freiheit hebt er seine Freiheit auf. —

Auch wenn der Mensch unter einem Zwange, unter der zwingenden Gewalt einer Person oder Sache handelt, ist die Handlung in seiner eigenen Verfassung begründet. Unter dem Zwange z. B. von Lohn oder Strafe handeln, heisst doch schliesslich: aus Hoffnung des wohlthuenden oder aus Befürchtung des üblen Erfolges handeln; beides aber, Hoffnung und Furcht, haben ihren Grund in dem ursprünglichen Triebe, das Angenehme und Gedeihliche zu suchen, das Leiden und das Schädliche zu meiden. Lust und Schmerz, Behagliches und Peinliches zu empfinden, das Eine zu erstreben, das Andere zu fliehen, liegt

in der Natur des Menschen. Der Mensch ist ein Naturwesen, ein Glied in der Kette aller anderen, die ihn umgeben; als solches folgt er dem Naturgesetz. Dieses begründet die erste und unterste Stufe seines Wollens; aber es ist seine eigene Natur und sein eigenes Wesen, aus denen seine Thätigkeit folgt.

§ 107. Der Mensch ist aber zugleich ein Naturwesen anderer Art, als die ihn umgebende Welt. Der Mensch führt ein überwiegend geistiges Leben; andere Inhalte als die blosse Sinnlichkeit beschäftigen ihn, andere Befriedigung winkt ihm, und andere Pein schreckt ihn. Lust und Schmerz, Befriedigung und Beschwerde gibt es auch hier im Reiche des Geistes, aber sie sind von anderer Beschaffenheit und anderer Bedeutung. Auch hier noch sucht der Mensch das Wohlthuende und meidet das Schädliche; er folgt dem Naturgesetz, aber es sind die Gesetze seiner eigenen, höheren, geistigen Natur, denen er unterworfen ist, und Lust und Schmerz bilden nicht mehr den Grund, noch auch das Ziel seiner Thätigkeit.

§ 108. Aber nicht blos der Zweck der geistigen Beschäftigung ist ein anderer, höherer als die Befriedigung der Bedürfnisse seines sinnlichen Organismus, sondern andere Gesetze beherrschen seine geistige Thätigkeit, welche zu erkennen und zu befolgen den Werth seines Lebens erhöht. Fassen wir zunächst den Inhalt alles geistigen Strebens zusammen, so ist es vor Allem auf die Erforschung und Erkenntniss des gegebenen Daseins, der

vorhandenen Wirklichkeit gerichtet; die Welt, in welcher er lebt, in seinen Gedanken zu erfassen, sie in ihrem Wesen und in ihrer Gesetzmässigkeit zu durchschauen, mit einem Wort, die Natur und die Gesetze ihrer unendlich mannigfaltigen Wirksamkeit zu erkennen, gehört zum höheren Beruf des Menschen. Sodann aber hat er die Verwendung und Verwerthung der Naturkräfte zu bewirken, zu diesem Behufe auch die Umgestaltung und Veredelung der Naturdinge herbeizuführen. Dazu kommt die freie, schöpferische Gestaltung der Dinge, um ihre Nützlichkeit zu vermehren, ihre Erscheinung zu veredeln, natürliche Stoffe in künstliche Formen zu prägen, welche das ideale Streben seines Geistes widerspiegeln. Bei all dieser Thätigkeit von dem einfachsten Landbau durch alle Arten des Schaffens von Werken der Mechanik und des vielgestaltigen Gewerbefleisses bis zu den höchsten Schöpfungen der Kunst stehen dem Menschen Gesetze gegenüber, die er erkennen, denen er sich fügen und die er befolgen muss, um sein Ziel zu erreichen und seinen Beruf zu erfüllen.

§ 109. Die Gesetze der Logik sind es und alle anderen der vielartigen Erkenntniss; die Gesetze sodann der Technik im weitesten Sinne des Wortes, die der Mensch zu befolgen, auch die Gesetze der Bildung und Gestaltung, die er zu üben hat, um die Bestimmung seines geistigen Daseins zu bewähren. Als den kürzesten Ausdruck dieser Bestimmung des Geistes können wir bezeichnen, dass er

auf Ideen gerichtet ist, auf die Ideen, die er erfassen und erfüllen kann und soll, auf die Ideen der Wahrheit, der Zweckmässigkeit und der Schönheit. Darum gehört der Trieb zu diesen Ideen zur innersten und eigensten Natur des Menschen, darum hat er ursprünglich und unwandelbar ein Interesse für die Idee der Wahrheit gegen den Irrthum, für die Idee der Zweckmässigkeit gegen die Nichtigkeit und Leerheit, für die Idee des Schönen gegen das Rohe, Gemeine und Hässliche. Im talmudischen Schriftthum wird diese gesammte ideale Lebensgestaltung unter dem Namen (der Cultur) des יישוב העולם zusammengefasst, und diese zum Beruf des Menschen gerechnet.

§ 110. Alle diese Gesetze des Geistes hat der Mensch aber zu erkennen und zu befolgen, diese Ideen hat er zu erfassen und zu erfüllen, nicht blos um ihrer selbst willen, nicht als den letzten Zweck, sondern sie alle, sie und die Naturgesetze hat er in den Dienst zu stellen, für das erhabenste Gesetz, für die höchste Idee, für den letzten und wahren Zweck seines ganzen Daseins. Denn mitten aus dem Getriebe alles natürlichen und alles geistigen Lebens erhebt sich der Trieb zum Guten; erst die Idee des Guten ist die vollkommenste Idee, das Gesetz der Sittlichkeit, das höchste Gesetz und sie bilden den letzten, den wahren Zweck, geben dem Menschen den edelsten Werth und erheben ihn zur Würde des wahrhaft Menschlichen, welche allein er auch als göttlich benennen, deren Ziel er als Gottähnlichkeit bezeichnen durfte.

§ 111. Niemals aber steht der Mensch, der Einzelne allein; immer findet er sich in Gesellschaft mit Anderen, mit Seinesgleichen. Als sittliches Wesen kann und soll er nicht allein stehen; der Mensch, der allein stehen will, der sich nur auf sich selbst bezieht, wird nicht Mensch genannt (Jebam. 63 a). Was immer die Sittlichkeit von ihm fordert, sie fordert es im Sinn, im Dienst und zum Zweck der menschlichen Gemeinschaft. Die Idee der Sittlichkeit ist in Wahrheit die Idee der sittlichen Gesellschaft. Alle Ethik ist, innerhalb des Judenthums, Socialethik. Bei der Darstellung derselben werden wir sehen, in welchem Sinne und aus welchem Grunde dies die Grundanschauung des Judenthums ist. —

§ 112. Der Grund des Sittlichen liegt, wie gesagt, in der Natur des Menschen und im Wesen der Sittlichkeit selbst. In der Natur des Menschen; dieser findet in sich, als eine unläugbare und unentrinnbare Thatsache den Trieb zum Guten. Wie der Mensch Licht und Finsterniss mit unausweichlicher Nothwendigkeit unterscheidet, so unterscheidet er auch zwischen gut und böse; und wie der Vorzug des Lichtes, ist ihm auch der des Guten unzweifelhaft. Für jeden Menschen ist deshalb die persönliche Begründung der Sittlichkeit in der unaustilgbaren Stimme, in dem Gefühl der Verpflichtung gegeben.[1] Denn wenn auch von aussen her durch frühere Generationen,

---

[1] Ist jener Stimme nicht gehorcht, ist die Verpflichtung durch gesetzwidrige Handlung verletzt, dann erhebt sich die andere, eben-

durch Autoritäten welcher Art immer ihm Vorschriften der Sittlichkeit geboten sind, so werden diese für ihn doch erst dadurch zum Gesetz, dass er die Verpflichtung zu denselben fühlt; und dies erkannten wir ja auch als den wahren und einfachen Sinn des biblischen Wortes über das Gesetz: in deinem Munde ist es und in deinem Herzen, es zu erfüllen (Deuteron. 30, 14). Denn wenn der Mensch sachlich dieselben Vorschriften, aber nicht aus innerer Verpflichtung, sondern aus Gewinnsucht, aus Furcht, kurz aus Klugheit befolgte, so würde er ebenso unweigerlich wissen, dass er nicht eigentlich sittlich gehandelt hat.

Das Gefühl der Verpflichtung also ist die autonome Quelle des Ethischen überhaupt. Die Absicht, der Wille, dieser Verpflichtung nachzuleben, ist das Gute; anderen Antrieben gehorchen, andere Zwecke erfüllen ist noch nicht sittlich; geschieht es aber gegen das Gesetz, widerspricht es der Pflicht, dann ist es das Böse.

§ 113. Ob man nun die Forderung des Gemüthes mit Kant als einen Imperativ der praktischen Vernunft, oder mit Herbart als ein unwillkürliches nothwendiges Urtheil, oder mit Steinthal als eine in der Form des (Ideal-) Gefühls gegebene Beurtheilung, oder mit Rümelin als einen ursprünglichen Trieb ansieht, oder sonst mit einem der vielen Namen bezeichnet (durch welche man diese historisch

---

so unausrottbare Stimme, die des Gewissens, die ihn vor sich selber anklagt.

gegebene Reihe beträchtlich verlängern kann): — das macht nur einen psychologischen, aber keinen ethischen Unterschied.

Der ethische Unterschied tritt erst dann hervor, wenn diese Urtheile, Gefühle, Triebe, u. s. w. begründet werden; so hebt z. B. jede utilistische Begründung, aber ebenso die evolutionistische[1], aber auch aller Eudämonismus den wahrhaft ethischen Charakter auf, während auf der anderen Seite die sinnliche und alle Lust und der Nutzen hinter die ideale Forderung zurücktreten können, gleichviel in welcher psychologischen Gestalt diese Forderung sich geltend macht.

§ 114. Für den Ausbau eines ethischen Systems ist allerdings die psychologische Auffassung der Thatsachen der Sittlichkeit durchaus nicht gleichgültig; dahingegen in Bezug auf den letzten Grund oder das Princip der Sittlichkeit fügt sich die eine wie die andere Form in die ethische Würde.[2]

Die Hauptsache für den Grund der Sittlichkeit bleibt, dass neben jenen Gesetzen des Naturwirkens und der geistigen Thätigkeit, im Innern des Menschen eine neue, eine verschiedene und als verschieden sich offenbarende Gesetzlichkeit auftritt. Diese hebt jene anderen Gesetze nicht auf, vielmehr sie stellt sie in ihren eigenen Dienst,

---

[1] Welche ja den heutigen psychologischen Bestand anerkennen kann.

[2] S. Anhang Nr. 24.

aber um Daseinsformen zu erzeugen, und eigenartige Lebensregungen zu gestalten und Handlungen zu vollbringen, welche jene nicht kennen und nicht fordern.

§ 115. Davon, dass es zur Eigenart dieser, der ethischen Gesetze gehört, dass die auf ihre Ausführung gerichtete Geisteskraft, nämlich der Wille ein freier sein müsse; dass zum Wesen des Sittengesetzes die Freiheit dessen gehört, der es erfüllen soll, wird an anderer Stelle ausführlich zu reden sein. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, dass der auf Freiheit und Gesetzlichkeit zugleich gerichtete Wille auch ohne den Antrieb der Natur und selbst gegen denselben wirksam sein kann; und wenn man also den freien Willen als zur Natur des Menschen gehörig bezeichnen will, Natur in einem höheren Sinne des Wortes genommen wird.

§ 116. Aus alledem folgt als die wesentliche Anschauung des Judenthums: die Sittlichkeit ist Grund und Ziel ihrer selbst; sie ist des Menschen und aller geistigen Wesen Beruf. Nicht irgend welchem Zweck ausser ihr selbst soll sie dienen, sondern sie ist sich selbst Zweck und allen anderen Zwecken die der Mensch erstrebt, gibt sie den Werth und bestimmt sie das Mass. Die sittliche Natur des Menschen ist die Vollendung alles Naturdaseins, und die Krone aller geistigen Thätigkeit ist die Schöpfung der Sittlichkeit; alle geistige Wirksamkeit, alles Forschen und Erkennen, alle Naturbeherrschung, alle Culturschöpfung und freie Kunstgestaltung münden im Geiste

der Sittlichkeit; „alle Ströme gehen ins Meer, und das Meer wird nicht voll!“ — Denn von aller Erkenntniss der Ideen ist die Erkenntniss der Idee des Guten die höchste; von aller Naturbeherrschung ist die Unterwerfung der sinnlichen und geistigen Natur des Menschen selbst unter das Gesetz der Sittlichkeit die werthvollste; von aller geistigen Cultur und Bildung ist die Bildung des sittlichen Charakters die edelste; und von aller künstlerischen Gestaltung ist der Aufbau der sittlichen Gemeinschaft unter den Menschen und die Schöpfung sittlicher Institutionen die erhabenste.

§ 117. Diese erhabene Würde und vollkommene Selbstständigkeit, die Autonomie und die unbedingt gebietende Macht des Sittengesetzes besteht aber nicht blos obgleich, sondern gerade weil es einen Fortschritt in seiner Erkenntniss und in seiner Erfüllung gibt, weil in der Menschheit, in jedem Volke und in jeder Person eine reiche Stufenleiter der Entwicklung vorhanden ist. Alles wahrhaft Ideale ist einer steten Entfaltung fähig und bedürftig. Von jener Stufenleiter wird später noch die Rede sein; hier will ich nur bemerken, dass wenn Kant den Fortschritt in der „Hochachtung fürs Gesetz“ als „heilige Scheu, welche sich in Liebe verwandelt“ bezeichnet, diese Begriffe der rabbinischen Litteratur sehr geläufig sind und mit den deckenden Ausdrücken des Fortganges von der Gesetzeserfüllung מיראה zu derjenigen מאהבה häufig ausgesprochen werden. (S. Anhang Nr. 25.)

§ 118. Die in den vorigen §§ (106 bis 117) ausgesprochenen Gedanken finden wir in der ethischen Litteratur des Judenthums und besonders im talmudischen Schriftthum in den mannigfachsten Wendungen wiederkehrend. Hier soll wenigstens auf einige bezügliche Aussprüche als auf Zeugnisse dieser denkbar höchsten Würdigung der Sittlichkeit hingewiesen werden, welche noch durch die specifische Form ihrer Darstellung ein besonderes Interesse gewinnen und bekunden sollen, dass es eine ebenso nothwendige als lohnende Aufgabe ist, die eigenartige Denk- und Sprechweise der Rabbinen zu durchschauen und auf ihren wahren Gehalt zu prüfen.

Dass die sittliche Gedankenwelt nicht aus den Anschauungen und Erfahrungen der physischen Wirklichkeit stammt, also nicht aus dem Ideenkreise der Natur abgeleitet werden kann, wird (s. oben § 15) durch eine Anmerkung zu der Behauptung im Prediger Salomonis (1, 3) „es gibt nichts Neues unter der Sonne“ ausgedrückt: „unter der Sonne nicht, aber über derselben“; d. h. also im Weltlauf der Natur kann man eine Erscheinung, auch wenn sie in früherer Erfahrung nicht gegeben war, niemals als eine eigentlich neue ansehen; denn in den Stoffen der Natur und in ihren Gestaltungs- und Bewegungsgesetzen war jede Erscheinung längst begründet. Nur die Erscheinungen sittlich-geistigen Daseins, die ethische Gesinnung und Lebensform, treten dem Gesammtbild des physischen Universums gegenüber; sie bilden mit ihrer

eigenartigen, von allen anderen verschiedenen, anstatt auf die Naturnothwendigkeit vielmehr auf die Freiheit gerichteten Gesetzen ein wahrhaft Neues. Alles, was unter der Sonne lebt und webt, muss sich dem Naturgesetz beugen und fügen; man kann dasselbe durch Erkenntniss und erfinderische Combination für freigewählte Zwecke in den Dienst stellen; aber das Gesetz selbst kann weder verändert, noch vermehrt oder erweitert werden. Aber jenseits aller Natur, über derselben auch über ihre erhabensten Daseinsformen — „über der Sonne“ — erscheint die sittliche Weltordnung mit ihren Gesetzen, deren Ursprung und deren Ziel nicht in den Naturerscheinungen gegeben ist. — Wenn auch in durchaus theistischer Wendung, ist doch der treibende Keim dieses Gedankens von der alle Pracht und alle Macht der natürlichen Welt besiegenden Würde der ethischen Idee bereits bei beiden Jesaias zu finden. Cap. 60, 19 f. heisst es: „die Sonne soll nicht mehr zum Lichte des Tages sein, und des Mondes Schimmer dir nicht leuchten, denn der Ewige wird dir ewiges Licht sein, und dein Gott deine Erhabenheit. Nicht wird deine Sonne mehr untergehen und dein Mond nicht wechseln; denn der Ewige ist immerdar dein Licht.“ (Vgl. 30, 26). Vor der Majestät des sittlich-religiösen Gottesgedankens erbleichen die Strahlen der Sonne und der Glanz des Mondes; denn er erhebt den Menschen aus der Niederung des wechselvollen Scheines der Natur zu der Höhe des wandellosen Seins der Idee der Sittlichkeit.

§ 119. Geradezu als eine Fortsetzung und Ergänzung des göttlichen Schöpfungswerkes wird das Wirken des sittlichen Geistes durch den Ausspruch bezeichnet: „wer eine sittliche That vollbringt, wie z. B. der Richter, der ein gerechtes Urtheil fällt, der wird zum Gesellen Gottes in der Weltschöpfung“ נעשה שותף של הקב״ה במעשה בראשית (s. oben § 15). Das Universum mit seiner unendlichen Fülle der Daseinsformen und Lebensgestaltungen, welche von unwandelbaren gegebenen Gesetzen der Nothwendigkeit geleitet wird, gelangt erst zur Vollkommenheit, indem auch der Geist der Sittlichkeit mit seinen auf Autonomie gegründeten und auf Freiheit des Willens gerichteten, weil von ihr bedingten Gesetzmässigkeit ins Dasein tritt. Die Ordnung der Welt ist nicht vollkommen, bis dass auch die sittliche Weltordnung sie durchdringt.

In allegorischer Darstellung wird die Gründung des Reiches der Sittlichkeit als Bedingung für den Fortbestand der natürlichen Weltordnung bezeichnet. „Gott habe den Berg Sinai über die Gemeinde Israels wie eine Schale oder einen Korb gestülpt und gesagt: wenn sie das Gesetz annehmen, dann ist es gut; wenn nicht, dann sollen sie hier ihr Grab finden (Abodah sarah, 2b und 3) oder in anderer Weise: Gott habe bei der Weltschöpfung mit den Naturmächten den Pact geschlossen: wenn die Kinder Israels das Gesetz annehmen, dann sollt ihr fortbestehen; wenn nicht, dann soll das Chaos zurück-

kehren." Das Reich der Sittlichkeit wird hier offenbar als das eigentliche Ziel der Weltschöpfung betrachtet: erst durch seine Erscheinung gelangt das Universum zu seiner zweckvollen Gestaltung; denn ohne das Princip der Sittlichkeit ist das Weltgetriebe ohne erkennbaren und erkannten Zweck und trotz aller naturgesetzlichen Ordnung des Weltlaufes fehlt ihm das Ziel aller Bewegung. Ohne den Abschluss in der sittlichen Weltordnung bleibt das Universum ein zweckloses Chaos.

§ 120. Obgleich von dem universellen Charakter der Ethik des Judenthums weiter hin ausführlich gehandelt werden soll, muss doch auch hier schon bemerkt werden: Wenn in diesem Ausspruch von der Sinaitischen Gesetzgebung die Rede ist, so handelt es sich doch nicht um die Belehrung allein des Volkes Israel und seine Erziehung zur Sittlichkeit, sondern um die mittelbare Gründung derselben für die ganze Menschheit. Ich brauche mich dafür nicht auf die deutlichen Aussprüche der späteren Propheten zu berufen, sondern in der Erzählung über jene Gesetzgebung selbst wird schon vor dieser die wahre Bedeutung der Berufung und Einsetzung des Volkes Israel dargelegt; im 2. B. M. 19, 3 wird sie in emphatischer Weise angekündigt und V. 6 dahin ausgesprochen: „ihr sollt mir sein ein priesterliches Reich, und ein heiliges Volk"(und wiederum emphatisch wird derSatz geschlossen). Ein priesterliches Reich! das ist der Kerngedanke. Israel als Volk soll sich zu den anderen Völkern verhalten, wie

der Priester zur Laienwelt, es soll Lehrer und Führer sein. Nicht um seiner selbst willen besitzt der Priester seine Würde und seine Weihe, sondern wegen der Gemeinde, die er zur lebendigen Quelle der Idee, zu Gott zu leiten hat. —

§ 121. Aber auch in der metaphorischen Sprache der Rabbinen ist dieser Gedanke — der alle Zeiten des Judenthums durchleuchtet, seinen Gebeten Inhalt und erhebende Kraft verleiht — zu glücklichem Ausdruck gelangt. Gott hat Moses befohlen, heisst es (Sotah 36a), das Gesetz auf den Altar zu schreiben, aber in allen 70 Sprachen;[1] also an geweihter Stätte soll das Gesetz befestigt und verewigt werden, aber für die ganze Menschheit lesbar, weil es für sie zunächst diesem Volke gegeben wird.

§ 122. Endlich aber wird — um zur vorliegenden Frage zurückzukehren — die volle Selbständigkeit, die Autonomie im Wesen der Sittlichkeit durch den ebenso kühnen wie klaren Gedanken ausgeprägt, dass der Mensch als sittliches Wesen sein eigener Selbstschöpfer ist (Tanchuma Kitabo. Levit. r. cap. 35).

Aus dem Gesagten ergibt sich mit aller Bestimmtheit, dass es in der letzten Begründung der Sittlichkeit für das Princip der Nützlichkeit, — es sei das dem Einzelnen, oder der Gesammtheit Nützliche, — keine Stelle gibt. Von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten finden wir immer

---

[1] Auf Grund der Völkertafel (Gen. Cap. 10) dachte man, dass es in der Menschheit nur 70 Sprachen gibt.

wieder zunächst in der volksmässigen Auffassung (in den Sprichwörtern etc.) aber auch in der wissenschaftlich sein wollenden Ethik auch die Richtung auf den Gedanken der Nützlichkeit; sie wird als der Zweck alles sittengesetzlichen Handelns und darum auch als der eigentliche Grund desselben hingestellt. Dieser Gedanke liegt dem Geiste des Judenthums fern. Eben deshalb liegt ihm auch die Frage nach dem „höchsten Gut" fern, welche seit der griechischen Forschung auch die spätere so oft beschäftigt hat. In der rabbinischen Forschung lautet die Frage nach dem Ziel der Sittlichkeit nicht: welches ist das höchste Gut, das der Mensch erringen, sondern: welches ist der rechte Weg? welches ist der gute Weg, den der Mensch gehen soll? (S. Aboth II, 1 und II, 13) — Nicht auf die Erfolge, sondern auf die Maximen des sittlichen Handelns ist hier der Blick des Denkers gerichtet.[1]

§ 123. Ebenso, zwar in der Form verschieden, aber (auch methodologisch) im Wesen gleich, beim Aufsuchen und Hinstellen allgemeinster Begriffe, welche alle Erscheinungen des sittlichen Weltlaufes umfassen; hier wird

---

[1] Wenn die in wenigen Worten so umfassende Lehre des Propheten Micha 6, 8 — ein Eckstein im Bau des Judenthums — verkündet „was gut ist", dann darf man daraus sicher kein Argument in Bezug auf die scientifische Form der Ethik schöpfen wollen; aber bei aller Naivetät in seiner Fassung hat doch der Ausspruch die späteren Denker gewiss von der Frage nach einem „höchsten Gut" ab- und zu dem ausschliesslichen Werthe des sittlichen Handelns selbst hingelenkt, weil dies allein als „gut" genannt ist. —

gelehrt auf welchen Dingen die Welt (nämlich die sittliche) steht, oder durch welche sie besteht; z. B. „auf Lehre, Dienst und Wohlthätigkeit“, oder durch „Wahrheit, Recht und Frieden“ (Aboth, I, 2 und I, 18). Die Ethik des Judenthums ist keine Güterlehre. — Wird der Lebensgüter Erwähnung gethan (welche die Rabbinen, wie wir noch weiter sehen werden, wohl zu schätzen wussten), so werden sie wohl als gedeihliche Folgen sittlicher Handlungsweise, aber nicht als gesuchter Zweck, nicht als Beweggrund derselben gedacht. Sehr charakteristisch ist in dieser Hinsicht der Ausspruch des R. Simon b. Jochai: „Schönheit, Kraft, Reichthum, Ehre, Weisheit, Würde des Alters und Kindersegen, sind ein Schmuck für die Gerechten und ein Schmuck für die Welt“ (Aboth 6, 8). Also ein Schmuck, oder wörtlich נָאֶה schön, passend, angemessen sind diese Vorzüge für den Gerechten, aber als Besitz des Gerechten, als verbunden mit der Gerechtigkeit sind sie zugleich ein Schmuck der Welt, d. h. in der sittlichen Weltordnung.

§ 124. Als das höchste Gut, oder genauer genommen, als das wahre Gut überhaupt erscheint hier nur das Sittlich-Gute selbst; oder vom Menschen aus gesehen: die Liebe zum Guten, Ehrfurcht vor dem Gesetz und dann oder dadurch Liebe zu ihm, das ist das Gut, welches der Mensch in seinem Dasein zu erstreben hat; alles Andere was wohlthut, angenehm, nützlich und zweckdienlich ist, und darum auch „gut“ genannt wird, ist Neben-

sache, ist untergeordnet. Um es mit einem Worte zu sagen:

Die Liebe zum Sittlichguten allein ist die Ethik des Lebens, alles Andere gehört zur Technik des Lebens.

Theistisch gewendet ist die Alles zusammenfassende Ethik des Lebens die Liebe zu Gott; denn Gott ist zugleich der Gute und das Gute überhaupt; was wir von ihm erkennen, sind Ideen des Guten, absolute Urbilder desselben. In Gott sind sie persönliche Eigenschaften, gerade wie Tugenden im Menschen zur dauernden Eigenschaft, zu Zügen seines Charakters werden sollen. Und immer wieder wird die Frage: wie man Gott lieben könne? damit beantwortet, dass man das Gute lieben solle. Im innigsten Zusammenhang mit diesen Gedanken finden wir dann auch die Frage erörtert, wie sich die Handlungsweise des Menschen einerseits zu ihren Erfolgen und andererseits zur absoluten Würde der Sittlichkeit verhalte.

§ 125. Das biblische Gesetzbuch, die Thorah bedroht die Übertretung der Gebote mit Strafe und verheisst Belohnung denen, die sie erfüllen. Es ist aber ein kaum begreiflicher Irrthum, wenn ethische Kritiker daraus eine Theorie der Nützlichkeit als Grund des Sittengesetzes herleiten.

Zunächst ist in Bezug auf den gesammten Inhalt der Thorah zu bemerken, dass sie ein ethisches Lehrbuch,

aber zugleich eine theokratische Gesetzsammlung ist.[1] Von den ethischen Lehren und ihrem Verhältniss zum Lohnsystem, also zu Lohn und Strafe, soll später geredet werden. Die eigentlichen Gesetze aber, sie mögen nun politisches, bürgerliches oder Strafrecht betreffen, sind allesammt Staatsgesetze, Gesetze des Gottesstaates. Sie enthalten die Normen der Lebensführung des theokratisch geordneten Volkes, sie sollen den Nationalgeist leiten, das Gesammtbewusstsein des Volkes mit dem Idealgehalt erfüllen, vermöge dessen sowohl jeder Einzelne, als auch die Genossenschaften, die Sippen, die Communen, die Stämme und schliesslich die gesammte Gesellschaft zu dem äusseren Leben ein inneres fügen; den natürlichen, zufälligen und wechselvollen Antrieben zum Handeln sollen Schranken gesetzt, feste Ordnung gegeben und höhere Ziele gewiesen werden. Deshalb sollen auch die religiösen Gefühle gepflegt, die ihnen entstammenden und entsprechenden dogmatischen Vorstellungen erhalten, den nachwachsenden Geschlechtern überliefert werden, und unverletzt bleiben; sie sind religiös begründet, aber sie werden zugleich staatsrechtlich behandelt. Hier ist auch das Recht Religion, und die Religionsnorm ist zugleich Rechtsgesetz.

§ 126. Deshalb wird ebenso wie bei den politischen

---

[1] In Bezug auf die Motivirung des einen wie des anderen findet eine innerliche Scheidung durchaus nicht statt; beides ist einfach göttliche Verordnung auf dem Grunde absoluter Sittlichkeit.

und bürgerlichen, auch bei den ethischen und religiösen Gesetzen Lohn verheissen und Strafe angedroht. Hat es aber wohl einen Sinn, deshalb zu behaupten, Lohn und Strafe, also der natürliche Erfolg, sei der Grund der Gesetze? Wenn heute der Staat den Diebstahl bestraft, hat es wohl einen Sinn zu sagen, die Strafe des Diebes sei der Grund des Gesetzes? Lehrt oder fordert, oder verordnet der Staat die Vermeidung der Strafe? und nicht vielmehr das rechtliche Verhalten gegen den Nächsten und sein Eigenthum? Drohung von Strafen und Verheissung von Lohn sind überall nur psychologische Mittel, um die Erfüllung der Gesetze zu sichern, aber nicht die Gründe des Gesetzes. Auf vielen der öffentlich angebrachten Tafeln des modernen Staates findet man: dies und das „ist bei 5 Mark Strafe verboten"; es heisst da nicht, der Anstand, die Gerechtsame oder dergl. Anderer verbieten die Sache; — kann man deshalb sagen: die Strafe ist das Princip des Gesetzes? Der Staat braucht und sucht die reale That, die Handlung oder Unterlassung; er wendet auch die Mittel zur Sicherung derselben (also auch Strafe) an; aber der innere Grund, weshalb er sie sucht, die ethische Idee wird nicht angegeben. Wohl um die gesetzgebenden Gewalten dafür zu gewinnen, werden heutzutage (oft, wenngleich nicht immer) Motive zu den vorgeschlagenen Gesetzen hinzugefügt; aber die gegebenen Gesetze enthalten keine Motive; das Gesetzbuch ist eben kein Lehrbuch.

Der moderne europäische Staat beruht im Grossen und Ganzen auf den höchsten bisher erkannten, sittlichen Principien, aber er bringt sie nirgends zum lehrhaft allgemeinen, abstracten und formell geprägten Ausdruck. Es ist eine besondere und zwar eine zu den schwierigsten gehörige Geistesarbeit, diese Principien zu entdecken und darzustellen, sie auch bis hin zur praktischen Anwendung und zur fortschreitenden Gesetzgebung im öffentlichen Geiste zur Geltung zu bringen; mit dieser Geistesarbeit sind in neueren Zeiten die Rechtslehrer und die Philosophen, bei den Juden waren vorlängst die Propheten und später manche Rabbinen damit beschäftigt. Wie man also auch in der Straftheorie über den Zweck und Sinn der Strafe denken mag:[1] Niemand kann in ihr die Begründung des Gesetzes selbst entdecken.

§ 127. Wohl schliesst sich die biblische Sprache dem einfachen Volksbewusstsein, das von Natur her und von Haus aus auf Nützlichkeit gerichtet ist, zuweilen an; um die Übung des Guten zu empfehlen, wird der Lohn verheissen, um vom Bösen abzuschrecken, wird mit der Strafe gedroht; aber nicht blos der eigentliche Grund des Gesetzes ist in Lohn und Strafe nicht enthalten, sondern auch nicht einmal als der e i g e n t l i c h e B e w e g g r u n d des Willens werden sie hingestellt. „Ehre Vater und Mutter, damit es dir wohl gehe und du lange lebest“ (2. B.

---

[1] Wie das Judenthum darüber denkt, wird im Abschnitt über das Recht genau erörtert werden.

M. 20, 12, u. 5. B. M. 5, 16) kann nie und nimmer den Sinn haben: du sollst lange leben, darum sollst du Vater und Mutter ehren, sondern: du willst (von Natur —) lange leben; das wirst du erreichen, wenn du Vater und Mutter ehrst. Gleichsam als eine Thatsache der Erfahrung, als ein natürlicher Erfolg wird der Lohn genannt, aber er wird nicht als Beweggrund, am wenigsten als der alleinige oder eigentliche Beweggrund gedacht.

§ 128. Zu voller Deutlichkeit aber gelangt die wahre Anschauung über den Sinn und Zweck von Lohn und Strafe, insbesondere die scharfe Abweisung davon, dass sie Grund des Gesetzes oder auch nur Motiv des Handelns sein dürfen, erst in den Schulen des Rabbinismus.

Es soll nicht bestritten werden, dass viele Weisen des Talmuds gegen das schlichte, kindliche Volksbewusstsein, welches jede Handlung nach ihren Erfolgen würdigt, oft, vielleicht allzuoft, sich nachgiebig erwiesen, darum von dem Lohne und der Strafe für Erfüllung oder Übertretung der Gebote gesprochen, das Walten göttlicher Gerechtigkeit in der Zumessung von Mass für Mass erörtert haben. Der pädagogische Gesichtspunkt war der herrschende; die Menschen überhaupt, und das zunächst nur natürlich geartete Bewusstsein der grossen Masse des Volkes insbesondere bedürfen der Erziehung und Entwicklung, um allmählich die Stufe reiner Sittlichkeit zu ersteigen. Auch auf dem Standpunkt der rigorosesten Sittenlehre ergibt sich als Erfolg der Lebens-

betrachtung überhaupt, dass es keine wahre Glückseligkeit, Wohlfahrt etc. gibt ohne Sittlichkeit; es ist aber nur ein Herabsteigen zu dem natürlichen Triebe des Menschen, wenn ihm klar gemacht wird, dass er der Sittlichkeit für seine Glückseligkeit bedarf, dass sie nothwendige Bedingung ist. Dem noch niedriger stehenden Menschen wird man die Moral zunächst von dieser Seite her empfehlen, ihm den Werth und die Bedeutung der Sittlichkeit so zu Gemüthe führen. Das Gute wird durch seine gedeihlichen Folgen empfohlen, vom Bösen wird durch das Übel abgeschreckt, welches ihm entspringt. Denn um die Besonnenheit überhaupt handelt es sich, welche durch die Besinnung auf die Erfolge des Handelns erzielt werden soll; auf die aufsteigende Schärfung des Gewissens, auf die Pflanzung und Pflege des Gehorsams ist der Sinn gerichtet. Von der oft besprochenen psychologischen Voraussetzung geht man aus, dass, (aus welchen Beweggründen immer das Gute zunächst geübt wird —), die eigene innere Erfahrung des Guten seinen idealen Werth zur Erkenntniss bringt und dasselbe um seiner selbst willen zu schätzen und zu suchen lehrt. מתוך שלא לשמה בא לשמה. (S. Anhang Nr. 26).

§ 129. Erscheint demnach die häufige Anpreisung des sittlichen Gehorsams wegen des Lohngewinnes und der Strafvermeidung pädagogisch gerechtfertigt, so ist doch die Gefahr, bei dieser Anschauung der Natur des Sittlichen stehen zu bleiben, nicht gering, und vom rein und

wahrhaft ethischen Standpunkt ist sie verwerflich. Allein neben diesen Hinweisungen auf Lohn und Strafe waren die zahlreichen Aussprüche nicht blos allgemein bekannt, sondern auch allgemein anerkannt, welche sich ausdrücklich auf die Abweisung des Lohnes nicht blos als Grund des Gesetzes, sondern auch als Beweggrund seiner Erfüllung beziehen. Schon von einem der ältesten Vertreter, wenn nicht Begründer des specifisch rabbinischen Geistes, von Antigonos aus Socho, welcher Simon dem Gerechten unmittelbar folgte, stammt die Sentenz: „Seid nicht gleich den Dienern, die dem Herrn aufwarten in der Absicht, ihr Theil zu erhalten, sondern wie die Diener, die dem Herren ohne solche Absicht dienen. Vielmehr die Ehrfurcht vor dem Himmel sei über euch." — (Aboth I, 3.)

Zahlreich sind nun die rabbinischen Aussprüche, welche sich mit der strengen Abweisung jeder Nebenabsicht bei der Gesetzeserfüllung beschäftigen; ich verweise auf die energische Verwerfung jeder Lohntheorie durch R. Pinchas und R. Szimon, die sich in Wajikra Rabbah Cap. 35 findet, und anführen will ich nur noch die Worte aus Sifré, Abschn. עקב No. 41: Niemand soll denken, ich will das Gesetz erfüllen, damit ich Lohn dafür empfange oder die gedeihlichen Folgen ernte, sondern כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה „Alles was ihr thut, sollt ihr nicht thun als nur aus Liebe".

§ 130. Nicht auf einzelne Aussprüche kommt es indessen an, sondern darauf, dass aus der gesammten Lebens-

anschauung des rabbinischen Geiste sich noch der Hauptgedanke ergibt: nicht äussere, sinnliche, oder sonst natürliche Erfolge sind der wahrhafte Lohn der guten That; sondern der Lohn einer guten Handlung, weil der nothwendige Erfolg derselben, ist eine weitere gute Handlung; denn wie die Schuld — die nicht gebüsst, gesühnt, oder vergeben ist — wie die Schuld „fortzeugend Böses muss gebären“, — so ist auch der wahrhafte, der glückliche und der Würde der Sittlichkeit allein entsprechende Erfolg einer guten That, dass sie in ihrem Urheber oder in Anderen wiederum Gutes aus mancherlei verschiedenen psychologischen Gründen erzeugt. Als der Gipfelpunkt der Betrachtung über die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen, sei deshalb der Ausspruch des Ben Asai angeführt: „eine gute Handlung zieht eine andere nach, wie eine Übertretung eine andere Übertretung; denn der Lohn einer guten That ist eine gute That und der Lohn einer Sünde die Sünde“. (Aboth 4, 2.)

§ 131. Nicht unerwähnt soll bleiben, dass tiefer blickende ethische Forscher (im Zusammenhang mit den vorstehenden Gedanken und entgegen der weitverbreiteten volksmässigen Anschauung —) das Walten der sittlichen Weltordnung durch Lohn und Strafe nicht als einen jedesmaligen speciellen Act und besonderen Eingriff der allbeherrschenden Macht in das Getriebe der menschlichen Handlungen und Schicksale aufgefasst, sondern als einen allgemein geordneten, ethisch-gesetzlichen Verlauf

betrachtet haben, welcher deshalb dem naturgesetzlichen Weltlauf durchaus vergleichbar ist. Rabbi Eleasar sagt (Deutorom. Rabbah, Cap. 4) „Nachdem der Heilige gepriesen sei er, dieses Wort gesprochen, nämlich: Siehe, ich lege heute vor euch den Segen und den Fluch, den Segen, wenn ihr befolget die Gesetze, den Fluch, wenn ihr sie übertretet; von jener Stunde ab geht das gute und das üble Schicksal des Menschen nicht mehr vom Höchsten aus, sondern von selbst kommt das Übel demjenigen zu, der das Böse thut, und das Gute demjenigen, der das Gute thut". Folgt ja dies auch mit Nothwendigkeit daraus, dass der Lohn der Tugend wie die Strafe des Lasters in ihnen selbst stetig gesetzt und regelmässig gegeben sind.

§ 132. Damit hängt ferner der ethisch unanfechtbare und auf Erfahrung gegründete Gedanke zusammen, dass die beiden Reiche der Sittlichkeit und der Natur von Haus aus getrennt sind und im Verlauf ihrer Ereignisse Eingriffe des einen in das andere nicht stattfinden. Nur durch die Vermittlung eines zugleich geistig-sittlich gearteten und mit natürlichen Kräften begabten Wesens, wie der Mensch, kann ein Eingriff der beiden Reiche ineinander sich vollziehen. Der Mensch kann, absichtlich und frei, Kraft seines Denkens mit seinem ethischen (sittlichen oder unsittlichen) Wollen in den Gang der natürlichen Ereignisse eingreifen, so weit er die Kräfte der Natur beherrscht und sie in seinen Dienst stellt. An sich

aber lässt die sittliche Weltordnung den naturgesetzlichen Weltlauf unberührt, das Naturgesetz waltet in seinem Gebiet unbedingt und unverändert, so wie die Geltung des Sittengesetzes in dem seinigen unbedingt ist. (Das Verhältniss der Sittlichkeit zur Natur überhaupt muss weiterhin in einem besonderen Capitel erörtert werden. Hier aber bei der Begründung der Sittenlehre durfte der eine Grundzug in jenem Verhältniss nicht unerwähnt bleiben). „Auch der gestohlene Baum wächst und gedeiht, gerade so wie der rechtmässig erworbene, sobald nur die natürlichen Bedingungen dafür gegeben sind; das durch sündigen Umgang geborene Kind entwickelt sich naturgesetzlich ebenso wie das in tugendhaftem Verkehr erzeugte“.[1] Der Weltlauf folgt also seiner eigenen unwandelbaren Ordnung, unbekümmert um das ethische, positive oder negative Wollen des Menschen. — Irrthum und Bosheit, wie Einsicht und Tugend können die Naturkräfte zu gedeihlichem Gebrauch oder thörichtem Missbrauch verwenden; aber die Gesetze, denen die Naturkräfte folgen, können sie nicht ändern. Aus alledem folgt also mit Nothwendigkeit, dass der Naturlauf und seine Erfolge nicht einmal den Beweggrund für ethisches Handeln und noch viel weniger den Grund für das Sittengesetz enthalten können.

§ 133. Höher als der Utilismus, d. h. diejenige Sitten-

---

[1] Abodah Sarah 54 b.

lehre, welche die Nützlichkeit zum Princip macht, und auch als die, welche die Sittlichkeit auf Lohn und Strafe gründet, (sie mögen von einer höheren Macht verordnet werden, oder als naturgemässe Folgen der menschlichen Handlungen eintreten), steht diejenige Art der Sittenlehre, welche man als „Eudämonismus" bezeichnet. Für diese ist die Eudämonie, d. h. die Glückseligkeit des Menschen, als das zu erstrebende Ziel das Princip der Sittlichkeit. Angesichts der historischen Thatsache, dass die meisten ethischen Systeme eudämonistisch geartet waren, können wir uns der Aufgabe nicht entschlagen, die Frage zu beantworten, wie sich die Ethik des Judenthums zum Princip des Eudämonismus verhält. Dabei dürfen wir uns auf eine Hervorhebung der wesentlichen Gesichtspunkte, welche die sehr verschiedenen Formen der litterarischen Erscheinung des Eudämonismus gleichmässig treffen, um so mehr beschränken, da wir sehen werden, dass das Judenthum auch dieses Princip ablehnt.

§ 134. Glückseligkeit ist der zusammenfassende charakteristische Name für den höchsten Zustand des Wohlseins, des Genügens und der Befriedigung, die der Mensch erreichen kann; sie ist deshalb auch — nach dieser Lehre — das Ziel alles menschlichen Strebens; wie verschieden auch die Neigungen und Begierden der Menschen sein mögen, sobald sie nur über die Befriedigungen der niedrigsten Bedürfnisse sich erheben, bilden sie Theile oder Vorstufen des Strebens nach Glückseligkeit. — Der Weg

aber, auf welchem diese als Ziel erreicht wird, ist die Sittlichkeit. — Die Ethik als Glückseligkeitstheorie hat demnach die Aufgabe zu zeigen:

1. Worin die wahre Glückseligkeit besteht; denn die Ansichten der Menschen sind darüber verschieden, und Sache der Wissenschaft ist es, sie aufzuklären und zur wahren Einsicht zu führen, welcher Zustand wirklich der vollkommenste und der würdigste ist, den der Mensch erreichen kann;

2. ferner, dass dieser höchste Zustand nur durch Sittlichkeit, d. h. durch sittliche Erkenntniss, Gesinnung und Handlungsweise erreichbar ist. — Sodann aber hat sie

3. schliesslich die Gesetze und Vorschriften zu geben, in deren Befolgung die Sittlichkeit besteht, und durch welche die Glückseligkeit gewonnen wird.

§ 135. Es darf zugestanden werden, dass auch in der eudämonistischen Ethik Raum und Freiheit gegeben ist, ihren Inhalt aus den reinsten und edelsten Geboten zu gestalten; wie denn auch Männer von vorzüglichstem sittlichen Charakter sich zu ihren Principien bekannt haben. Ein schärferer Blick in die Geschichte der Sittenlehre zeigt auch, dass die verschiedenen Systeme derselben sich viel weniger durch den concreten Inhalt der Sittlichkeit, also durch das, was gethan oder unterlassen werden soll, als dadurch unterscheiden, was sie als den ersten Grund und als das Ziel derselben aufstellen.

Der wesentlichste Grund für den Eudämonismus ist

nun dieser: Jedes Wesen befindet sich jederzeit in einem bestimmten, vergleichsweise besseren oder schlechteren Zustand und strebt nach dem besseren; in unserer Erfahrung am deutlichsten: der Mensch unterscheidet fortwährend in seinem Zustand Wohl und Übel, Vollkommenheit und Mangel, Befriedigung und Ungenügen. Von Natur aus ist deshalb das Streben nach Befriedigung (und Abwehr des Gegentheils) der Antrieb zu jeder Bewegung und Lebensregung; und dieser Antrieb begleitet alle Thätigkeit durch die ganze Entwicklung der Kräfte und den ganzen Aufbau des Lebenslaufs. Das Ziel alles Strebens ist dann aber der Zustand des vollkommensten Wohlseins oder der höchsten Befriedigung, den wir eben Glückseligkeit nennen. Die sittlichste Handlungsweise ist deshalb diejenige, welche diese höchste Befriedigung gewährt. Nach der Theorie des Eudämonismus ist sie aber eben deshalb die sittlichste, weil sie die höchste Befriedigung gewährt und weil sie deshalb dem natürlichen Antrieb zum Handeln am meisten entspricht. Die Befriedigung oder Beseligung des Menschen ist also der Grund, aus welchem das entsprechende Handeln zum sittlichen wird.

§ 136. Dem nun steht die andere — als die des jüdischen Geistes und der jüdischen Ethik oben nachgewiesene Ansicht gegenüber, dass die Sittlichkeit ihren Grund und ihr Ziel in sich selbst hat; nicht ein Zustand, der erreicht, ein Gut, das gewonnen, ein Übel, das vermieden werden

soll, ist die treibende Kraft und der verpflichtende Grund des Sittlichen, sondern in ihm selbst liegt der schöpferische Trieb und die gebietende und verpflichtende Autorität. Wohl gewährt, wie die Erfahrung zeigt, das sittlichste Handeln oft auch die höchste Befriedigung; aber nicht, weil es beseligt, ist es sittlich, sondern weil es sittlich ist, beseligt es. Der einfachste, schlichteste Beweis zu Gunsten dieser dem Eudämonismus entgegenstehenden Theorie ist in der Thatsache gegeben, dass der Geist der Sittlichkeit eine Handlung fordern kann, welche nicht blos dem Antrieb nach Befriedigung, sondern selbst dem noch tiefer liegenden Trieb zur Selbsterhaltung widerspricht; kann doch die Aufopferung des eigenen Lebens zur sittlichen Pflicht werden. Die ethisch begründete Opferung des Lebens aber kann niemals als Befriedigung desselben, gewiss aber als Act der höchsten Sittlichkeit angesehen werden.

§ 137. Wohl aus Rücksicht auf manche andere Thatsache, ganz besonders aber schliesslich auf die eben erwähnte, hat die Theorie des Eudämonismus die Grenzen unseres irdischen Lebens überschritten und sich aus dem Diesseits ins Jenseits geflüchtet, in welchem die wahre, vollkommene Befriedigung als „Seligkeit" gegeben sein wird, welche den Erfolg und das Ziel des sittlichen Handelns in diesem Leben ausmachen soll. — Die Stellung des Judenthums, namentlich auch im rabbinischen Geist zu diesen widerstreitenden Principien ist

deutlich durch zwei Aussprüche des Rabbi Jacob gezeichnet:

„Diese Welt", sagt er, „ist die Vorhalle vor der künftigen Welt. Bereite dich in der Vorhalle, dass du eintreten kannst in den Empfangssaal." (Aboth, 4, 21 f.) d. h. bereite dich durch sittliches Leben im Diesseits vor, damit du würdig und somit fähig seiest, die wahre Seligkeit des Jenseits zu geniessen. — Die Beziehung also des gegenwärtigen Lebens zu einem künftigen (wovon in früheren Epochen der jüdischen Weltanschauung selten die Rede gewesen —) wird hier zugestanden. Der Sittlichkeit des Diesseits soll die Seligkeit im Jenseits entsprechen. Die Frage der Sittlichkeit also soll den Menschen nicht als sterbliches, sondern als unsterbliches Wesen betrachten. —

§ 138. Man kann mit aller Bestimmtheit behaupten, dass die Ausbildung des Gedankens vom Jenseits und der Seligkeit, obgleich alle höheren Religionen sich daran betheiligt haben, noch eine sehr dürftige ist. Auch die spätere jüdische Litteratur zeichnet sich viel mehr dadurch aus, dass sie alle sinnlichen Lebensformen und Genüsse ablehnt, als dass sie positive Bilder des zu erwartenden Seelenzustandes zu entwerfen auch nur versuchte. Denn von volksmässig naiven und kindlichen oder mystisch-allegorischen Anschauungen darf in unserem ethischen Gedankenkreise wohl abgesehen werden. — Die bezeichnete Lücke ist begreiflich und entschuldbar, da wir über

die Art und Beschaffenheit des Geistes in einem künftigen Leben keinerlei Erfahrung besitzen. Auch die dogmatisch gerüstete Phantasie bedarf der lebendigen Quellen, aus denen sie schöpfen kann; in diesem Falle aber ist und war sie von jeher auf idealisirende Schlüsse aus dem gegenwärtigen geistigen Leben[1] und idealistische Vermuthungen beschränkt.

§ 139. Auf eine in rein ethischer Beziehung schwache Seite auch der lautersten und edelsten unter den verbreiteten Anschauungen über die künftige Seligkeit möchte ich hier nur flüchtig hinweisen.

Bei der jenseitigen Seligkeit ist immer nur vom Individuum die Rede; in der diesseitigen Sittlichkeit aber spielt gerade die Gesammtheit die Hauptrolle; alle Ethik ist (wie schon angedeutet wurde und weiterhin noch genauer dargelegt werden soll) wenn nicht ganz und gar, dann doch vorzugsweise Socialethik. — Das Dogma des Jenseits gründet sich lediglich auf eine Philosophie des Ich; alle wahre Erkenntniss aber von der Bestimmung des Menschen, zunächst im Diesseits, wird nur auf dem Grund einer Philosophie des Wir gewonnen werden. — Aber derselbe Rabbi Jacob, welcher also diese Welt nur als die Vorhalle der künftigen ansieht, hat den Standpunkt des Judenthums in der Frage nach der Tauglichkeit des

---

[1] Selbst ein so nüchterner Denker und strenger Psychologe wie Herbart hat es an solchen nicht fehlen lassen! — S. Lehrbuch der Psychologie; Gesammelte Werke, Bd. V, § 246 bis 252. S. 171 ff.

Eudämonismus zum Princip der Sittenlehre mit einer wahrhaft entzückenden Klarheit und Bestimmtheit dadurch ausgedrückt, dass er das Werthverhältniss bezeichnet, welches zwischen der Glückseligkeit in diesem und der Seligkeit im künftigen Leben stattfindet, — zugleich aber den unendlich erhabenen Werth und die unbedingte Würde andeutet, welche dem sittlichen Handeln selbst zukommt. — Als den wahren und eigentlichen Sinn seiner Worte kann man es ansehen, dass er durch die Art des Vergleichs das Unvergleichliche im Werthe der Sittlichkeit zum Bewusstsein bringt. Seine Worte lauten: „besser[1] ist eine einzige Stunde der Seligkeit in der zukünftigen Welt, als alles Leben (also auch alle Glückseligkeit) in dieser Welt; aber besser ist eine einzige Stunde der Rückkehr und guter Thaten in diesem Leben, als alle Seligkeit des zukünftigen Lebens. — (Aboth 4, 21 f.)

[1] Wörtlich heisst es יפה, also „schöner"; — daraus kann man ersehen, dass der Urheber des Spruches im Kreise hellenischer Bildung und Redewendung heimisch war. Dass dies auch schon vom Verfasser des Buches Koheleth gilt, erkennt man deutlich aus Koh. 5, 17, wo die Zusammenstellung des Guten mit dem Schönen in der Hervorhebung „des Guten, das zugleich schön ist", an die griechische Kalokagathie zweifellos erinnert.

3. Capitel.

Der Charakter der jüdischen Sittenlehre.

§ 140. Schon die älteste Ethik des Judenthums ist vorzugsweise Socialethik; zugleich wendet sie sich zunächst an das eigene Volk, in dessen Sprache sie redet. Nach ihrem wesentlichen Gehalt aber, in ihren Hauptgedanken über den Grund und das Ziel aller Sittlichkeit ist sie nicht eine nationale, sondern eine universale Sittenlehre; das heisst, die sittliche Erkenntniss ist nicht für dieses Volk allein, sondern für alle Welt geschaffen; die Ideale einer bestimmten Lebensführung werden nicht blos den eigenen Angehörigen verkündet, in deren Mitte sie ausgebildet worden, sondern der ganzen Menschheit, deren Vereinigung im Erfassen und Erfüllen dieser Ideale den Inhalt der wichtigsten Gebete, die nie gestillte Sehnsucht und die nie verzagende Hoffnung aller Edlen ausmacht.

§ 141. Die specifische Richtung des Denkens geht mehr als bei irgend einer Familie des Menschengeschlechts auf die durchgreifende und zusammenfassende Einheit. Den Tadel, welchen man gegen dieses Einheitsstreben in der Gesammtauffassung Alles dessen, was Gegenstand unserer

geistigen Thätigkeit sein kann, gerichtet hat, mögen wir uns ruhig gefallen lassen.[1] Der Erfolg dieser einheitlichen Weltanschauung für eine Veredelung und Vertiefung des ethischen Ideals steht so fest und ist so werthvoll, dass vor dieser mittäglichen Sonnenhöhe des sittlichen Geistes alle Schatten unter den Füssen verschwinden. Am segensreichsten hat dieses Streben sich bewährt in der Erkenntniss von der Einheit Gottes, der Einheit der Welt und der Einheit der Menschheit.

§ 142. Die theologische Bedeutung und den unvergleichlichen religiösen Hochwerth der Erkenntniss der Gotteseinheit zu erörtern, ist hier unsere Sache nicht. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass räumlich nebeneinander und zeitlich nacheinander waltende, mit persönlichen Gegensätzen behaftete Gottheiten einfach nicht göttlich sind; erst mit der absoluten Einheit wird ein

---

[1] Renan in seinen früheren Schriften (1859). — Viele, auch bei uns in Deutschland, haben ihm dann nachgebetet. Er selbst aber hat sich später zu einer freieren sowohl wie tieferen Erkenntniss der Sache durchgearbeitet. S. Steinthal: Zur Charakteristik der semitischen Völker (auf Anlass von Renans Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme) im 1. Band der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft S. 328—345. (Vgl. dagegen Renans Schriften von 1882—83: Le Judaïsme et le Christianisme und Le Judaïsme comme race et comme religion. Dazu dann: „Judenthum und Christenthum und ihre Zukunft" von Dr. Alb. Friedr. Berner, Geh. Justizrath, Professor a. d. Universität Berlin. Leipzig 1891. S. 8—15).

wahrer Gottesbegriff möglich. Wenn verschiedene Völker verschiedene Götter haben, so ist ein jeder derselben nothwendig der Gott seines Volkes, er ist ein Nationalgott; Gott, als der Eine erkannt, neben dem kein anderer ist, kann nicht Nationalgott sein; mit der steigenden Erkenntniss, mit der Vertiefung der religiösen Idee verschwindet die nationale Beschränkung und Beschränktheit des Gottgedankens. — Freilich alles Hohe und Edle im Menschengeist wird nur schwer und allmählich in langsamen Fortschritten und nach häufigen Rückfällen erworben; auch der Gottesbegriff des jüdischen Stammes hat eine lange und wechselvolle Geschichte innerer Arbeit und heissen Ringens, bis er unter dem führenden Geiste der Propheten von allen erdigen Schlacken der Vorzeit geläutert, aus den ererbten Banden des Denkens befreit, in voller Reinheit und Erhabenheit die Seele des jüdischen Volkes also durchleuchtete, dass Israel zum „Lichte der Nationen" werden konnte (Jes. 42, 6). Nicht seinen eigenen Gott hat Israel dann erkannt, sondern den Gott aller Welt und aller Völker zugleich als den seinen; nicht seinen eigenen Gott hat Israel den anderen Völkern gebracht, sondern ihren Gott, Gott als den Einen und den Gott Aller hat es ihnen offenbart, weil es Ihn in sich und sich in Ihm gefunden hatte.

§ 143. Aber auch die Natur wird als Ganzes nur in der Einheit erfasst; so lange die verschiedenen Erscheinungen derselben, ihre Gebilde und ihre Kräfte als Gott-

heiten gedacht, personenhaft getrennt, wie in allen heidnischen Mythen, vorgestellt werden, so lange gibt es keinen Begriff der Welt, des Universums. Man kann mit Bestimmtheit behaupten, dass gerade durch den Gedanken Gottes als des Einen und als des Bildners aller Naturgebilde der Begriff des Weltganzen sich allmählich entwickelt hat. Auch ohne alle religiöse Beziehung, unter der logischen Leitung der Idee von der Gotteseinheit steigt der Begriff der Welteinheit empor; der Sinn erweitert, der Blick erhebt, der Gedanke klärt sich, die engen Schranken fallen, die Trennung verschwindet. Und so hören wir denn auch bereits Melchisedek im Segen Abrahams, Moses in seinem erhabenen Abschiedsgesang und Jesaias in seiner grossen Strafrede Himmel und Erde zusammen als Zeugen anrufen, und die Psalmisten entwerfen Bilder des Universums von einer Grossheit und Einheit, die nicht ihres gleichen hat.[1]

§ 144. Gott ist aber auch Schöpfer des Menschen, aller Menschen; alle sind Nachkommen eines einzigen, von Gott geschaffenen Paares. Dieser Gedanke wird von den Rabbinen sofort ins Ethische gewendet. Die Einheit des Menschengeschlechtes wird vielfach erwogen, als ethisch-folgenreiche Idee mit voller Klarheit erkannt und verkündet; zugleich aber wird die Einsicht gewonnen, dass sie, die Einheit der Menschheit wohl im Sinne einer einfachen Thatsache von Haus aus gegeben ist, dass sie aber

[1] Vgl. A. v. Humboldt, Kosmos Bd. II, S. 45 ff.

sittliche Forderungen, Verheissungen, und Hoffnungen einschliesst, welche erst in der Zukunft sich erfüllen können und erfüllen sollen. — Akiba hatte die Vorschrift (3. B. M. 19, 18) „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" als den grossen Grundsatz des ganzen Gesetzbuches bezeichnet; Ben Asai aber erklärte, die Worte: „Dies ist das Buch der Geschichte des Menschen" (1 B. M. 5, 1) enthalten den noch grösseren Grundsatz; „des Menschen", das bedeute aller Menschen in ihrer Einheit und in ihrer Gleichheit, denn alle sind, wie es in demselben Verse weiter heisst „im Ebendbilde Gottes" geschaffen.[1] (Sifra, Kedoschim, Cap. 4. Vgl. auch Jerus. Nedarim 10, 3.)

§ 145. Mit der allgemeinen Weltanschauung entfalten sich im Judenthum die ethischen Grundgedanken und erzeugen eine folgen- und segensreiche Ansicht über die Geschichte der Menschheit, welche die Schranke des Volksthums durchbricht. Wir werden sehen, wie aus der Einheit die Gleichheit aller Nationen abgeleitet ist, aber auch innerhalb der Nation die Gleichheit aller Glieder; einerlei Recht und einerlei Gesetz für Alle, also dass alle erblichen Vorzüge einzelner Stände oder Geschlechter verschwinden, aber auch jede aristokratische Sittenlehre abgewiesen wird. In den Sprüchen Salomonis sind die Lehren, im Koheleth die Reflexion, im Hiob das Problem immer allgemein menschlich gefasst, nirgends ist von

[1] Schon Abraham ibn Daud hat den Grund der Ansicht des Ben Asai so gedeutet. S. Anhang Nr. 27.

einem besonderen, vom eigenen Stamm die Rede; ebenso wenn der Prophet die Forderung der Idee im Namen Gottes ausspricht (z. B. Micha 6, 8), wird der אדם, der Mensch angeredet, und in den Grundlehren des Psalmisten (Cap. 15) wird nur das Allgemein-Menschliche erwähnt. Dieselbe Freiheit und Hoheit der Denk- und Redeweise aber treffen wir in den grundlegenden rabbinischen Schriften; so ist in der Mischnah, in den „Sprüchen der Väter"[1] immer nur der „Mensch" genannt, an den sich die Lehre wendet.

§ 146. Die Grundanschauung des Judenthums, der Rabbinen wie der Propheten, ist eben diese: Gegenüber dem auf dem Grunde der Naturbedingungen und der natürlichen Antriebe gestalteten Leben des Menschen, das sich im gewöhnlichen Weltlauf darstellt, wird eine neue, innere Welt geistigen und sittlichen Daseins gefordert, welches nothwendig zu einer Einheit Aller im Geiste führt. Zum Aufbau der sittlichen Weltordnung, zur geistigen Gestaltung der Ideenwelt und ihrer Verwirklichung im realen Leben ist die ganze Menschheit berufen.

Zunächst im Volke Israel die Gesammtheit ohne Unterschied und ohne Ausschluss irgend welcher Art. Schon im 5. B. M. 29, 9 f. werden Alle berufen: eure Häupter, eure Stämme, eure Ältesten und eure Amtleute, ein jeder Mann in Israel, aber auch eure Kinder, eure Weiber, und

[1] Zumal in den ersten, welche die ältesten sind.

der Fremdling, der in deinen Thoren weilt; auch die vom niedersten Stande und gemeinsten Gewerbe: deine Holzhauer und Wasserschöpfer. Sie alle aber sollen verbunden, vereinigt sein durch die gemeinsame Berufung. Sie sollen aufgerichtet werden zum Volke (לעם, das von עמם verbinden, vereinigen kommt (29, 12)); aber auch die Geschlechter alle im Ablauf der Zeiten (V. 13 u. 14). — So wie horizontal über alle Volksglieder, so vertical im Ablauf der Geschichte: alle Anwesenden und alle Abwesenden, alle Gegenwärtigen und alle Künftigen bilden zusammen die am gleichen und am gemeinsamen Beruf Schaffenden. Auch 29, 29 deutet auf die Zukunft; „die Geheimnisse sind Gottes, aber die Offenbarungen sind unsere und unserer Kinder in Ewigkeit.“ — Denn was noch verborgen ist von der Idee, ist nicht verpflichtend — ist bei Gott, wie alle noch unentdeckte Wahrheit! — aber was offenbar geworden, was einmal in ein sittliches Bewusstsein eingetreten, als sittliche Erkenntniss sich entfaltet hat, wird verpflichtend auch für alle Zukunft,[1] und auch solidarisch Alle verpflichtend (S. Raschi zur Stelle).

§ 147. Der „Fremdling“ ist einfach hier schon mitgenannt; hat er thatsächlich die Gelegenheit zur ethischen Einsicht und Erfahrung, so ist er zur vollen Theilnahme an der ethischen Gesammtheit nicht nur berechtigt, son-

---

[1] Merkwürdig, dass dieses עד עולם in der Übersetzung von Mendelssohn ausgelassen ist.

dern auch berufen. Noch deutlicher wird diese Stellung des Fremden zum sittlichen Gesetz und zur sittlichen Ordnung an vielen Stellen des Gesetzbuches dargethan, und hier sei nur die eine angeführt, welche jedes Missverständniss ausschliesst: „O, Gemeinde! Eine Satzung sei euch und dem Fremdling! Eine ewige Satzung soll dies euren (nachkommenden) Geschlechtern sein: dass vor dem Ewigen der Fremdling sei, wie ihr. Einerlei Gesetz, und einerlei Recht soll euch sein und dem Fremdling, der unter euch wohnt" (4 B. M. 15, 15 f.). — Vgl. noch 4 B. M. 9, 14 und mit Bezug auf bürgerliches Recht, 3 B. M. 24, 22, wo es heisst: einerlei Recht soll euch sein, der Fremde soll wie der Eingeborene sein; der Versschluss aber „denn ich bin der Ewige, euer Gott", stellt den Rechtssatz zugleich auf seinen religiösen Grund. Vor Gott gibt es eben keinen „Fremdling".

§ 148. Hatten das Schicksal des Volkes und das Verhalten der umwohnenden Heiden, namentlich der mit unsittlichem Gebahren verbundene Götzendienst, dahin geführt, die nationale Absonderung vorzugsweise zu betonen, so haben dagegen die erhabensten Propheten in ihren idealen Zukunftsbildern dennoch die universale Anschauung einleuchtend und eindringlich vertreten. Schon wenn Jeremias, — der in der Darstellung seiner Berufung sich als Prophet nicht „für Israel allein", sondern „für alle Völker" bezeichnet (Jerem. 1, 5) — an die Stelle des auf die historische Thatsache von nationaler Beschränkung

gegründeten alten Bundes einen neuen setzt und den neuen Bund als „den in das Innere und das Herz geschriebenen“ ankündigt, hat er damit die ethische Aufgabe auf die allgemeine Natur und einwohnende Idee des Menschen gegründet (Jerem. 31, 30—32). Die prophetische Schau des zweiten Jesaias aber sieht auch die specifisch religiöse Berufung in der Zukunft auf alle Völker gleichmässig ausgedehnt. „Wahret das Recht, übet die Tugend, denn nahe ist das Heil zu kommen und meine Gerechtigkeit sich zu offenbaren. Heil dem Menschen אנוש, der solches thut und dem Menschensohne בן אדם, der daran festhält. Nicht spreche der Sohn des Fremden, der sich dem Ewigen zuwendet, also: absondern wird mich der Ewige von seinem Volke; denn auch die Söhne der Fremdlinge werde ich bringen auf meinen heiligen Berg und werde sie erfreuen in meinem Hause des Gebetes; — denn mein Haus soll ein Haus des Gebetes genannt werden „für alle Völker“ (Jes. 56, 1—7).“ — „Und auch von ihnen (den Heiden) werde ich nehmen zu Priestern und Leviten; — denn von Neumond zu Neumond, von Sabbath zu Sabbath wird kommen alles Fleisch anzubeten den Ewigen.“ (Das. 66. 21. 23). — Israel träumt, wie Renan bemerkt, „eine Zukunft des Glückes für die Menschheit, ein vollkommenes Königreich, dessen Haupt Jerusalem sein wird, wohin alle Völker kommen werden, um dem Ewigen zu huldigen. Es ist klar, dass eine solche Religion nicht mehr national ist. Ohne Zweifel liegt dabei auch ein

Stück Nationalstolz zu Grunde: in welchem geschichtlichen Werke fände er sich wohl nicht? Aber die Idee ist im höchsten Grade universell."

§ 149. Im talmudischen Schriftthum wird dieser Gedanke noch mehr befestigt und erläutert; die sittliche Welt ist nach ihrer eigensten Natur eine innerliche, auf das menschliche Wesen gegründete, auf seine Veredlung zielende und darum schlechthin universale. Im Anschluss an die eben citirten Worte des Jesaias heisst es (in Pesikta Rabbati 1): „ganz Palästina wird sein wie Jerusalem, und alle Länder wie Palästina".[1] Ebenso wird zu den Jesaianischen Worten: nicht spreche der Sohn des Fremden, absondern wird mich der Ewige — das Wort des Hiob (31,32) mit schöner Deutung auf Gott hinzugefügt: „nicht lass ich draussen weilen den Fremden, meine Pforten öffne ich dem Wanderer" und dahin erläutert: „Gott verwirft keines seiner Geschöpfe, sondern alle nimmt Er auf: die Thore sind allezeit geöffnet, und wer eintreten will, der darf eintreten" (Exod. rabb. 19).

---

[1] Wer die wahrhafte Höhe und Grösse der agadischen Gedankenwelt neben der durchaus ungelenken, allegorischen, oft kindlichen Form der Darstellung erkennen will, findet sie in solchen Aussprüchen wie dieser, an welchen sich dann die naive Vorstellung fügt: „die Wolken werden alle Welt jeden Sabbath und Neumond nach Jerusalem zum Gebete und wieder heim in ihre Länder tragen." Offenbar wird in diesem Bilde nur die harmonische Einheit angedeutet, in welcher das Heimatliche, national Verschiedene in den Culturen aller Völker verbunden ist mit der in allen gleichmässig lebenden sittlichen Gesinnung und religiösen Erkenntniss.

§ 150. Aber auch ohne alle bildliche Einkleidung, mit einfachen klaren Worten, wird in einer häufig wiederkehrenden Wendung gelehrt, dass die Fähigkeit zur sittlichen Erhebung und das höchste erreichbare Ziel derselben für den Nichtjuden durchaus dieselben sind, wie für den Juden. Daraus nämlich, dass es an so vielen Stellen im Gesetzbuch und bei den Propheten (wie schon bemerkt) heisst: „dies ist das Gesetz, die Vorschrift etc., nach welcher der Mensch leben soll" wird geschlossen: es heisst also nicht der Priester, der Levit, der Israelit, sondern der Mensch! — Hieraus folgt also, dass auch der Nichtjude, wenn er die Lehre befolgt, „dem Hohenpriester gleich ist." Der ideale Antrieb allein und nicht die Abstammung entscheidet, so dass jeder Mensch aus jedem Volke den moralischen Werth und die sittliche Würde erreichen kann, die innerhalb Israels dem Hohenpriester zukommt. Zahllos sind die Stellen, in denen diese Lehre von der universalen Berufung aller Menschen in der gedachten Schlussform ausgesprochen wird (z. B. Baba kama, 38. Sanhedrin 59). Ich nenne noch ausdrücklich die Stelle in Sifra (Achre Moth, Cap. 13) weil hier besonders deutlich auf die Universalität des specifisch sittlichen Gesetzes hingewiesen wird; auch andere biblische Wendungen werden dort herbeigezogen, um auf gleiche Weise ihre universale Bedeutung zu begründen: „Öffnet die Thore, und es komme das gerechte Volk"; nicht das Volk Israel heisse es, sondern „das gerechte";

also jedes Volk in welchem Gerechtigkeit waltet; desgleichen auch die Worte: „dies ist das Thor zum Ewigen. Gerechte gehen darin ein“, nicht Priester, Leviten oder Israeliten, sondern Gerechte, auch wenn sie Nichtjuden sind; ebenso auch „singet dem Ewigen, ihr Gerechten!“ die „Gerechten“, gleichviel ob sie Juden oder Nichtjuden sind.

Israel also war zunächst zur sittlichen Läuterung und Erhebung berufen, nicht wegen des Blutes, nicht wegen natürlicher Vorzüge, sie seien ererbte oder angeborene, — sondern weil es nach der durch die Gottesleitung und unter Mose's Führung empfangenen äusseren Freiheit auch die innere Freiheit zum Gehorsam gegen göttliches Gebot und ideale Forderung erringen sollte.

§ 151. Der Zweck der Gesetzgebung aber, so lehren die Rabbinen ausdrücklich, und des Aufschwungs Israels ist nicht in diesem selbst beschränkt, sondern erst in der ganzen Menschheit erfüllbar. „Gott hat Israel die Lehre gegeben, damit alle Völker durch dieselbe begnadet werden sollen“ (Tanchuma, Debarim). Charakteristisch für die universelle, die nationale Beschränkung abweisende Anschauung der Rabbinen ist die Wendung, mit welcher die Gesetzesvorschrift über Darlehne erörtert wird; zu den Worten „wenn du Geld leihest meinem Volke“, u. s. w. (Exod. 22, 24) heisst es: Israel spricht zu Gott: wer ist „mein Volk?“ — und Er antwortet ihnen: „die Armen“ (Exod. rabbah, Cap. 31).

§ 152. Einen tiefen Einblick in die principielle Lehre von der Allgemeinheit der sittlichen Berufung gewähren auch die Controversen, welche sich an die biblischen Worte: „Kinder Gottes seid ihr“, anschliessen. Der allerhöchste Adel der Menschen wird ja dadurch ausgedrückt, dass sie Kinder Gottes heissen. Nun lehrt zwar R. Abba bar Cahana zu den Schriftworten: (Deut. 14, 1) „Kinder seid ihr dem Ewigen eurem Gotte“ — wann seid ihr Kinder? wenn ihr Gottes seid, — d. h., wenn ihr Gott gehören und gehorchen, euch ihm widmen wollt (Tanchumah Reeh). Allein dass dadurch nicht die allgemeine Thatsache, dass Gott als der Vater aller Menschen gedacht wird, irgend eine Einschränkung erfährt oder irgend eine nationale Ausschliessung gelehrt wird, geht aus dem unmittelbaren Zusammenhang dieser Erklärung mit der anderen hervor, welche vorangeht. Zu den Worten: „mein Sohn, wenn du meine Lehre annimmst (Spr. 2, 1) heisst es: wann heissest du mein Sohn?, wenn du meine Lehre annimmst. — Der richtige Sinn der Begrenzung kann also, wie bei dem gegebenen natürlichen Verhältniss von Kind und Vater nur dieser sein: die rechten, die wahren Kinder Gottes seid ihr nur in der Hingebung, nur wenn ihr Gottes seid.

Noch deutlicher spricht sich dieses an manchen Parallelstellen aus; z. B. Kiduschin 36[a] sagt R. Jehudah: „Kinder Gottes seid ihr, wenn ihr euch führet (wenn ihr lebet) wie die Kinder Gottes“. Enthält aber auch diese Erklärung

keine eigentliche Ausschliessung, sondern nur eine auf sittliche Thatsachen gegründete Einschränkung, so tritt die dennoch tiefere und freiere Anschauung uns bei dem Gegner, bei R. Meïr entgegen, welcher in Übereinstimmung mit den meisten Rabbinen sagt: „in dem einen und in dem anderen Fall, also ob sie sich führen als Kinder Gottes oder nicht, immer sind und bleiben sie Kinder Gottes“. Auf die unveränderliche Thatsache, dass alle Menschen Geschöpfe Gottes sind und die ebenso unveränderliche Thatsache der allwaltenden und wandellosen Gnade Gottes ist hier der volle und wahre Begriff der Gotteskindschaft aller Menschen gegründet.

§ 153. Der Weg zum Heil in diesem, zur Seligkeit im künftigen Leben, steht nach der rabbinischen Lehre allen Menschen offen, und es bedarf keiner religiösen Übung, keines Tempels und keines Opferdienstes um das Ziel zu erreichen, sondern nur der sittlichen Läuterung und liebreichen Gesinnung. — Während andere Rabbinen für diejenige Deutung des 2. Halbverses Sprüche Salomonis 14, 34, חסד לאומים חטאת, durch welche die Augustinische Lehre anerkannt wird, dass die Tugenden der Heiden nur (splendida vitia) glänzende Laster seien, nach Gründen suchten, hatte R. Nechunjah ben Hakanah eine ganz andere, schönere und höhere Deutung des dunklen Verses gefunden, und ihm stimmte[1] kein Geringerer als R. Jochanan

---

[1] S. Anhang (z. § 50) Nr. 6.

b. Sakkai zu: „der Heiden Liebe und Liebeswerke sind das Element der Sühne und Versöhnung wie es vormals für Israel das Schuldopfer gewesen". — (Baba bathra 10^b). Hatte doch derselbe b. Sakkai Israel selbst über den Verlust des Altars damit getröstet, dass jetzt erst recht der göttliche Ausspruch voll erfüllt werden könne: „Liebe verlange ich, und nicht Opfer" (Hosea 6, 6 s. Anh. Nr. 28).

§ 154. Gilt nun, wie wir hörten, die Idealität des Heiden gleich der des Hohenpriesters, so wird schlankweg und mit den einfachsten Worten gelehrt: „Jeder, der den Götzendienst verwirft (ihn läugnet, sich von ihm abwendet) heisst ein Jehudi" (Megillah 13^a); nicht die Geburt macht den Jehudi, sondern allein die Abwendung vom Götzendienst. Und weil der ideale Werth des Menschen von dem Unterschied des Stammes und der Confession unabhängig ist, deshalb wird ferner gelehrt: die Frommen[1] unter allen Völkern haben Theil an der künftigen Welt (Sanhedrin 105^a).

§ 155. Die geistige und sittliche Höhe, welche der Mensch erreichen kann, ist nach den Rabbinen also unabhängig von der Abstammung wie vom Bekenntniss. Dem Idealen, dem geistigen Gehalt und der ethischen Gesinnung wird ein unbedingtes Übergewicht über Geburt, Stamm und Blut beigelegt. Die höchste Staffel, welche

---

[1] חסידים kann man kaum treffender überset en als „Idealgesinnten." Und „Theil haben an der künftigen Welt" ist der stehende Ausdruck für das, was wir als Seligkeit im Jenseits bezeichnen.

der Mensch und der Israelit ersteigen kann, ist die des Propheten; der höchste unter den Propheten aber ist Moses. Dennoch wird gelehrt: „wenn es in der Schrift heisst (5 B. M. 34, 10) „und es wird kein Prophet in Israel wieder aufstehen, gleich dem Moses", so soll damit gesagt sein: in Israel wird kein solcher aufstehen, aber unter den anderen Völkern; und welcher nichtjüdische Prophet war dem Moses gleich? Bileam!" (Bamidbar rabbah, Cap. 14).

§ 156. Wie sehr insbesondere die Abstammung als ausschliesslicher Grund der Hoheit und Würde des Menschen zurückgewiesen ist, ergibt sich auch daraus, dass viele von den geistigen Heroen der Juden nach der Überlieferung aus fremdem Blute stammten oder selbst erst Proselyten wurden. Dass David, dieser für die jüdische Volksseele typische Held des Vereines von weltlicher Grösse und religiöser Erhebung, David, der gesalbte, siegreiche König und Psalmendichter von Ruth der Moabitin abstammt, daran braucht nur erinnert zu werden. Wird doch auch als ein Beweis für den Ausspruch: „Gott liebt den Fremden" (Deut. 10, 18) von den Rabbinen die Thatsache angeführt, dass Gott die stammfremde Ruth damit begnadete, dass ihr Enkelsohn David die Grösse und Erhabenheit Gottes durch seine Loblieder unter den Menschen verherrlicht hat. — Auch der Künstler beim Bau des salomonischen Tempels stammt von väterlicher Seite von Nichtjuden (I Kön. 7, 14). Dass Schemajah und Abtalion, die beiden Lehrer und

Amtsvorgänger Hillels des Alten, Proselyten gewesen, ist allgemeine Tradition; ebenso Onkelos, der nach der Tradition als Übersetzer des Pentateuch ins Aramäische gilt.[1] Aber auch von anderen talmudischen Grössen, wie von R. Akiba, und noch bestimmter von R. Meïr wird es behauptet. Wenn später unter den Juden und speciell in den rabbinischen Schulen eine Abneigung gegen Proselyten und ganz besonders gegen die Anwerbung von solchen sich geltend macht, so geschieht es, weil mancherlei Motive sich verschieben und verflechten, welche sowohl durch historische Ereignisse, wie durch psychologische Thatsachen begründet waren. (S. u. A. Jebamoth 47, 2.) Als den Niederschlag aus dem wogenden Widerstreit der Ansichten darf man die stehend gewordene Grundanschauung betrachten: es bedürfe des Übertritts der Nichtjuden zum Judenthum nicht; denn entweder lebt der Nichtjude nach sittlichen Grundsätzen, dann bedarf er des Glaubens nicht, oder es fehlt ihm die Reinheit und Hoheit sittlicher Gesinnung, dann kann sie durch den Glauben nicht ersetzt werden. — Der Vorzug aber des freien Anschlusses vor der ererbten Verpflichtung ist deshalb nie verkannt worden, wie wir oben (§ 86) bereits gesehen haben. —

---

[1] Ob nun dieser Verfasser des Targum Onkelos oder Akylas hiess? Ob beide Übersetzungen geliefert haben? griechische oder aramäische? Über alle diese Fragen herrscht noch Streit unter den Gelehrten; (S. M. Friedmann: Onkelos und Akylas. Wien 1896). Darüber aber, dass jedenfalls beide Proselyten waren, ist kein Streit.

Jedenfalls hatte die Enthaltung, Proselyten anzuwerben, ihren Grund nicht in irgend einer Art von Partikularismus oder in der Annahme einer Unzulänglichkeit des Nichtjuden, Jude zu werden.

§ 157. Nichts desto weniger muss es als eine einfache historische Thatsache anerkannt werden, dass sich innerhalb des Judenthums und besonders im Gebiete des specifisch Religiösen von jeher zwei Richtungen unterscheiden lassen, die wir kurzweg als die national-partikularistische und die menschheitlich-universalistische bezeichnen können. — Beide Richtungen haben sowohl gleichzeitig und im offenen Kampfe gegeneinander bestanden, als auch abwechselnd im Ablauf der Zeiten; und je nach den Umständen ist die eine oder die andere siegreich gewesen. Die eine Richtung betrachtet jegliche Eigenart der Überlieferung und des Bestehenden als wesentlichen Gehalt des Judenthums und deshalb die Abweichung vom Fremden und demgemäss die Abweisung desselben als zu seinem Inhalt gehörig; sie macht deshalb auch dem Juden die persönliche Absonderung vom Fremden zur Pflicht und hat es an Geboten, und besonders an Verboten, nicht fehlen lassen, welche den Verkehr mit demselben erschweren und beschränken sollen.

Die andere Richtung unterscheidet schon innerhalb des Judenthums selbst einen Kern als den wesentlichsten Gehalt, neben welchem es eine Schale gibt, welche unwesentlich ist und nur von zufälliger Bedeutung. — Dieser Kern

des Judenthums ist zugleich das Ziel allgemein-menschheitlicher Entwicklung; dieser Kern, in seiner vollkommenen Erfüllung auch für den Juden ein Ideal, ist zugleich das Ideal für die ganze Menschheit, und dem Judenthum gilt es als die höchste Verheissung und sehnlichste Hoffnung, dass alle Völker sich in dem gemeinsamen Streben zur Annäherung an dieses Ideal vereinigen werden. Dieser Kern des Judenthums besteht in seiner Sittenlehre, und dem einzigen religiösen Grundgedanken der Gotteinheitslehre; Pflanzung und Pflege eines geläuterten, veredelten und vertieften Gottesbewusstseins in allen Menschen bildet allein den wesentlichen Inhalt des Judenthums. Deshalb soll auch der Verkehr des Juden mit dem Nichtjuden so ideal, so sittlich rein, so freundlich, innig und liebevoll wie möglich sein, denn dieser Weg führt zum Ziele der Menschheit und des Judenthums zugleich.

§ 158. Die Geschichte des Kampfes dieser beiden Richtungen, des heute noch, — und heute so sehr wie jemals — wogenden Kampfes haben wir hier nicht zu verfolgen; danach aber müssen wir trachten, die ethische Grundanschauung des Judenthums, die auch in demselben sich offenbart, zu erkennen und einzusehen, dass eben diese Grundanschauung trotz der verschiedenen Ansichten die davon ausgehen, eine einheitliche, in ihrem wesentlichen Gehalt sich gleich bleibende ist. Man darf sich in solchen Fragen nicht auf einzelne, zufällige und versprengte Aussprüche verlassen, sondern aus der Lebens-

fülle der hier waltenden und wirkenden Gesinnungen muss man das Urtheil gewinnen. Dann aber wird man erkennen: beide Richtungen sind nicht sowohl ethisch als psychologisch von einander verschieden; nicht objectiv in der Lehre, sondern subjectiv in den Personen liegt der Grund ihres Gegensatzes, nicht in einer Abweichung des ethischen Gehalts, sondern in der Bildung der Charaktere. Nicht über das theoretische Ziel und die Zukunft der Menschheit, sondern nur über den praktischen Weg und die Gegenwart des Juden wird gestritten.

§ 159. Über den Partikularismus der ältesten Zeiten, über die bewusste Unterscheidung und absichtsvolle Absonderung des Volkes Israel von den anderen Völkern in älteren Zeiten sind wohl Alle einig; über die Thatsache und auch darüber, dass sie vollen Grund und höchste Berechtigung hatte. Alle Völker waren partikularistisch. Sie fühlten nur den Gegensatz gegen andere Völker, ja sie achteten ihrer kaum und betrachteten sie keineswegs als ebenbürtige Menschen. Zum besonderen partikularen Gehalt der jüdischen Volksseele aber gehörte es, dass sie von der Verheissung und Hoffnung und Forderung des Universalismus, der allgemein menschheitlichen Einheit im höchsten Lebensziel erfüllt war.[1] Dies war

[1] „Ein solches Ergebniss der Weltentwicklung", sagt auch Aug. Wünsche, „kennt weder die Litteratur der orientalischen noch der klassischen Völker. Der grosse Plato hat zwar in seiner Republik auch einen Idealstaat entworfen, aber es fehlt darin die Idee des

ethisch betrachtet ihr stärkster und schärfster Gegensatz, ihr tiefdringender und ausschliesslicher Vorzug gegen die anderen Völker; um diesen Vorzug zu pflegen, ihn zur Geltung zu bringen, musste Israel sich absondern; mit kurzen Worten: Israel musste partikularistisch sein, um universalistisch zu werden und zu bleiben.

§ 160. Den späteren und den heutigen Vertretern partikularistischer Richtung ist dieser innerste und tiefste Grund derselben nicht bewusst; wirksam ist er aber auch in ihnen; die Menschen engen und beschränkten Geistes blicken über das Nächste ihrer täglichen Übungen und überlieferten Satzungen nicht hinaus und erkennen den wahren und wirklichen Werth ihrer Treue und ihrer Gesetzlichkeit nicht; ihre Treue ist besser als ihr Wissen, ihr Erfolg für die Zukunft edler und wichtiger als ihre Gesinnung in der Gegenwart. Denn das erkennen auch die Vertreter des Universalismus, dass die Strenge des Gesetzes, die Starrheit der Überlieferung, diese feste Härtigkeit der Schale den zarten Kern des Idealgehalts beschützt und erhalten hat. Auch heute noch hat jede Eigenart des Gedankenganges und der Lebensformen (Sitten, Ceremonien, Gebräuche) ihren besonderen Werth, wenn auch die höhere Anschauung sie nicht als noth-

---

alttestamentlichen Universalismus. Nach dem platonischen Universalstaate stehen Griechen und Nichtgriechen ununterbrochen im Kampfe einander feindlich gegenüber; der Krieg gehört zu den nothwendigen Übeln. (Die Freude u. s. w. S. 26).

wendige Pflicht, als bindendes Gesetz und als Bedingung des Heils betrachtet, sondern ihnen nur symbolische Bedeutung zuerkennt.

§ 161. Gegen die klaren Worte der Propheten streiten anderseits auch die strengsten Partikularisten nicht; über das ethische Ziel und die sittlichen Ideen der Zukunft sind beide Richtungen einig; den Einen aber sind sie mehr, den Anderen weniger bewusst. Diese, die Partikularisten, denken realistisch nur an die Gegenwart; jene, die Universalisten, denken idealistisch zugleich an die Zukunft; die Einen rechnen mit der menschlichen Natur, dem Durchschnitt nach psychologischer Wahrscheinlichkeit, und fürchten den Verlust der Individualität und der Energie; die Anderen rechnen mit der ethischen Aufgabe und setzen ihre Hoffnung in die Macht der Idee. Dass die leitenden Gedanken beider Richtungen auf ethischem Grunde ruhen, also auch beide ihre Berechtigung haben, ist gewiss; gerade so wie wir oben (§ 57) erkannt haben, dass Recht und Gnade, Tradition und Vernunft, u. s. w. Gegensätze sind, deren Glieder beide idealer Triebkraft entstammen und idealen Zielen zustreben. Für jede Zeit und für die besonderen Umstände das rechte Mass der Berechtigung und Anwendung der widerstreitenden Ideen zu finden, ist eben die Aufgabe aller geschichtlichen Bewegung und Lebensführung, in deren Lösung zumeist das Genie einer Zeit oder eines Mannes sich offenbart.

§ 162. Mit dem hier besprochenen Gegensatz hängen

noch manche andere zusammen, wie zum Beispiel der, ob nur Israel zur Erfüllung der mosaischen Gesetze verpflichtet ist, oder auch alle Menschen, welche dieselben kennen lernen; dieser wiederum mit dem weiteren Gegensatz, ob der Grund des Gesetzes in der rein formalen Verpflichtung durch den Gesetzgeber, also in der Thatsache der Gesetzgebung liegt, oder real im Inhalt. Ferner ob die überkommene Verpflichtung oder der freie Anschluss, die Erfüllung, weil sie geboten, oder aus freier Zustimmung das Höhere ist.[1]

§ 163. Über alle diese Gegensätze hinaus liegt, was uns hier am meisten angeht, der in der gesammten Gedankenwelt des Judenthums gleichmässig verbreitete Gedanke von der für alle Menschen allgemein bestehenden ethischen Verpflichtung, ausgleichenden Verheissung und idealen Hoffnung. Das universalistische Princip erscheint selbst da in voller Geltung, wo die Wendung des Ausdrucks einen partikularistischen Anstrich hat; so z. B. wenn es heisst: „drei charakteristische sittliche Vorzüge

---

[1] Davon wird an anderer Stelle noch zu reden sein. — Dass Mendelssohns Auffassung in seinem, nach mancher anderen Seite hin verdienstvollen Jerusalem eine enge und beschränkt vernünftelnde ist, dass sie weder mit der durchgehenden talmudischen Überlieferung, noch auch mit einer hohen und freien Betrachtung des Gesetzes, am allerwenigsten aber mit der historischen Erkenntniss übereinstimmt, das kann hier nicht ausgeführt werden und bedarf auch beim heutigen Stande der Wissenschaft überhaupt und des Judenthums insbesondere keines Beweises. (Vgl. oben § 86 und 156).

haben die Juden; sie sind barmherzig, schamhaft und wohlthätig"[1] — und hinzugefügt wird: „jeder Mensch, der diese drei Eigenschaften besitzt, ist werth, dem Volke der Juden verbunden (also ihm zugezählt) zu werden" (Jebamoth 79 a). Hat doch sogar die stark partikularistisch angehauchte Lehre von den sieben Gesetzen, auf welche die Söhne Noah's, d. h. die Menschen vor[2] der mosaischen Gesetzgebung allein verpflichtet sein sollen, die wesentlichsten Grundlagen aller sittlichen Lebensordnung in denselben zusammengefasst. Mit dem „Recht" als Grundlage beginnend, wird Vermeidung von Götzendienst und Gotteslästerung (?) ברכת השם dazu gerechnet; Keuschheit ist gefordert und Schonung des Lebens und des Eigenthums Anderer; wilde Rohheit und thierisches Wesen des Menschen wird in אבר מן החי verpönt und mildes Verhalten auch gegen Thiere vorgeschrieben. Ausdrücklich heisst es: „in sittlichen Fragen ist dem Juden und dem Nichtjuden Gleiches geboten." (Sifra, Cap. 13).

Charakteristisch aber ist es, dass in diesen vermeinten

---

[1] Das Erste, רחמן bezeichnet mehr das Gefühl, und גומל חסד die That.

[2] Über die Frage: ob die Nichtjuden auch nach der mosaischen Gesetzgebung auf jene sieben Gebote allein verpflichtet sind, ist damit noch nichts entschieden. Gerade der specifische Ausdruck בני נח anstatt des üblichen אומות העולם deutet einen durch die Zeit begründeten Unterschied an. Der Sinn von ברכת ist strittig.

Noachidischen Gesetzen jede Fürsorge für den Mitmenschen, jedes Wohlwollen und die Liebe fehlt, welche nur der eigenen jüdischen Gesetzgebung angehört, gerade so wie die bekannten vier Tugenden der Griechen, „Tapferkeit, Weisheit, Besonnenheit oder Mässigung und Gerechtigkeit“, keinerlei Hindeutung auf die Idee des Wohlwollens und der Menschenliebe enthalten.

§ 164. Die ethische Bethätigung gegen seinen Mitmenschen ist thatsächlich von der Theilnahme abhängig, oder findet in der Theilnahme ihren Ausdruck, die wir den Personen oder Ereignissen zuwenden. Die Erfahrung zeigt, dass die Theilnahme mit der Ferne ihres Gegenstandes abnimmt; geradezu von einem psychologischen Gesetz der abnehmenden Theilnahme kann man reden: je weiter eine Person oder ein Erlebniss im Raum, in der Zeit oder in irgend einer realen Beziehung, z. B. Gleichheit der Abstammung, der Thätigkeit, der Lebenszwecke, des Schicksals und der Geschichte von uns entfernt ist, desto geringer ist die Theilnahme daran; eine Feuersbrunst regt unser Gemüth anders auf, je nachdem sie in der nächsten Strasse, in der Nachbarstadt, in einem anderen Lande oder in einem andern Welttheil, und eben so je nach dem sie gestern oder vor einem Jahre oder vor tausend Jahren stattgefunden. Es muss daran erinnert werden, dass dieses Gesetz der psychologischen Erfahrung gleichwohl durch ideale, oft imponderable Elemente überwunden werden kann: eine hohe Persönlichkeit, ein histo-

risches Ereigniss können unser Gemüth mächtig ergreifen, auch wenn sie der Zeit und dem Raume nach uns sehr fern stehen. Die Ausführung dieses Gedankens und seine Anwendung auf die ethische Gesetzgebung ist dieses Ortes nicht; in der Darstellung der Gesellschaftslehre nach der Ethik des Judenthums wird sich zeigen, wie die allgemeine sittliche Forderung mit der individuellen zufälligen Thatsache[1] ausgeglichen, wie die Gesetze der Idealität mit denen der Realität harmonisirt, und der Conflict oder die Collision vermieden werden sollen.

Hier aber gilt es nur den Gedanken festzustellen und fest zu halten, dass das ethische Princip von Praxis und Empirie, von der blossen Erfahrung und der erlebten Bethätigung nicht abhängig gemacht werden darf, dass vielmehr diesen gegenüber das ethische Princip, die sittliche Grundlehre allezeit das herrschende und normgebende sein muss, und — dass es dies innerhalb der Ethik des Judenthums immer gewesen ist.

§ 165. Der Höhengrad einer Sittenlehre ist, wie bereits erkennbar geworden, von dem Masse des Umfanges abhängig, auf welchen sie ausgedehnt wird; je weiter der

---

[1] Dass nämlich der Mensch am bestimmten Ort, in einer bestimmten Familie geboren, diesen, der Stadt, dem Staat, der Zeit u. s. w. angehört und dadurch in einen bestimmten und begrenzten Pflichtenkreis hineingeboren erscheint — oder zufällig gerade mit diesen bestimmten Personen in Beziehung tritt. (Vgl. Aben Ezra, zu Lev. 25, 35 zu dem Worte עמך).

Kreis derer reicht, welche der ethischen Verpflichtung unterworfen, also auch eine sittliche Gemeinschaft zu bilden berufen sind, desto tiefer, edler und fruchtbarer ist auch der ethische Gehalt. Die Aufhebung aller nationalen oder territorialen Beschränkung, die Einführung des Begriffs einer allumfassenden Menschheit ist deshalb das Kennzeichen einer Sittenlehre, welche allein der wahren und vollkommenen Idee einer solchen entspricht.

Für die Offenbarung und Feststellung dieses Kennzeichens aber, für die Frage also, ob wirklich die nationale Beschränkung aufgehoben, der reine und volle Begriff der Menschheit in eine Sittenlehre eingeführt ist, sind nicht abstracte theoretische Sätze, ist auch nicht die Ausdehnung der ethischen Verpflichtung und Würde massgebend. Es mag sich um das Verhältniss des Einzelnen zum Einzelnen, des Volkes oder Staates zu anderen Völkern oder Staaten, oder der Einheimischen zu den Fremden, der Majoritäten zu den Minoritäten handeln, — in allen diesen Fällen kommt es vielmehr für die Würde und Vollkommenheit einer Ethik darauf an, welche concreten Pflichten ihren Bekennern allen Fremden gegenüber auferlegt werden. Nicht welche sittlichen Pflichten man dem Fremden, sondern welches ethische Verhalten gegen ihn man sich selbst auferlegt, welche Rechte man Jenem einräumt, welche Theilnahme auch an der Wohlfahrt wie an dem Wollen und Wirken der Gesammtheit man ihm gewährt. Neben einer abstracten

Lehre von „allgemeiner Menschenliebe“ können nicht blos Thatsachen — die in diesem Falle Nichts beweisen — bestehen, sondern Vorschriften, gesetzliche Bestimmungen vorhanden sein, welche geradezu Rechtlosigkeit und Hilflosigkeit des Fremden bedeuten.[1]

§ 166. Für eine sociologische Durchbildung des ethischen Princips, d. h. für die Ausgestaltung desselben in staatsrechtlichen Bestimmungen fehlte es der rabbinischen Welt an einer realen Grundlage; es konnten deshalb nur allgemeine Grundsätze aufgestellt werden; diese aber finden wir fortwährend wiederholt und mit Nachdruck eingeschärft. Von einem Zusammenwirken verschiedener Völker zu ethischen Culturzwecken ist ja im Alterthum überhaupt fast nie die Rede. In den freien Bündnissen und Verträgen, ohnehin meist nur kriegerischer Art und von ephemerer Bedeutung, werden nur enge politische Ziele verfolgt, denen die ethische Signatur im Zweck wie in den Mitteln meistentheils fremd ist.

Wenn aber der Krieg unterworfene Stämme mit den

---

[1] Ich erinnere nur an eine einzige solche Thatsache, wie die, dass es noch in unserem Jahrhundert bei allen Völkern, welche die „Religion der Liebe“ bekennen, ein Strandrecht gegeben hat, ja, dass Sonntags von den Kanzeln der Kirchen um einen „gesegneten Strand“ gebetet wurde, also um möglichst viel Unglück der Mitmenschen! — Von der häufigen Differenz aber, welche zwischen der allgemeinen, anerkannten Sittenlehre eines Volkes, (die in den Schulen, auf den Kanzeln und Kathedern vorgetragen wird,) und seinen speciellen Rechts- und Staatsgesetzen stattfindet, wird anderen Ortes zu reden sein.

siegreichen zusammenschweisst, dann tritt jeder Volkswille zurück, und die Staatsgewalt beugt Alle unter das gleiche Joch.

Das freundwillige Verhältniss zwischen Salomon und Hiram gehört zu den schönen Ausnahmen, welche die Geschichte uns aufbewahrt hat; die natürlichen Güter und das künstlerische Talent des Phöniziers treten in den Dienst des israelitischen Königs.

§ 167. Nur in dem Verhältniss innerhalb eines Volkes, also der Einheimischen zu den Beisassen und Fremden, findet die ethische Gesinnung ihren Ausdruck. Dass die Ethik des Judenthums in dieser Beziehung nicht blos eine hervorragende, sondern unvergleichliche und geradezu ausschliessliche Ehrenstelle unter den alten Völkern einnimmt, ergibt sich aus Allem, was die Quellen darüber berichten. Das hellste Licht der ethischen Theorie fällt auf die Annahme, dass die Juden die Herren des Landes sind, also die Mehrzahl der Einwohner ausmachen, neben welchen sich Stammesfremde als Beisassen finden. — Der Prophet Ezechiel, als er in seiner Phantasie den jüdischen Zukunftsstaat entwarf, hat den ewig denkwürdigen, weil bei keinem anderen Volke angetroffenen, Grundsatz aufgestellt: Das ganze Land, welches Eigenthum (oder gleichsam Gotteslehen) der Gesammtheit ist, soll unter den Stämmen und innerhalb dieser unter den Familien aufgetheilt werden; zugleich aber wird mit vollkommener, sittlicher Hoheit und staatsrechtlicher Klarheit aus-

gesprochen: „dieses (vorher nach seinen Grenzen beschriebene) Land sollt ihr unter euch vertheilen nach den Stämmen Israels. Und es soll also sein: — ihr sollt es zum Eigenthum verloosen, euch und den Fremdlingen, die sich unter euch aufhalten, welche Kinder erzeugt haben unter euch; und sie sollen euch sein wie Eingeborene in Israel; mit euch zusammen sollen sie zum Eigenthum verloosen, inmitten der Stämme Israels. Und es soll sein: in dem Stamme, bei welchem der Fremdling sich aufhält, daselbst sollt ihr ihm sein Eigenthum geben, ist der Spruch des Herrn (Ezechiel 47, 21—23).[1] Mit Recht bemerkt Döllinger (a. a. O. S. 788). „Die jüdischen Gesetzgebungen waren den Fremden günstiger, als die aller anderen Völker;" dazu wird u. A. 5 B. M. 10, 19 citirt: „Wie ein Einheimischer soll dir der Fremde sein; du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn auch ihr seid Fremdlinge gewesen in Egypten." Heisst es doch auch im vorausgehenden Verse: „Gott liebt den Fremden". (Vgl. dazu auch 3 B. M. 19, 33 f.). Von der Rechtsgleichheit Aller, einschliesslich der Fremden, ist schon die Rede gewesen; sie kann nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden, weil sie eine durchaus charakteristische und ausschliessliche Schöpfung des jüdischen Geistes und deshalb auch im Gesetzbuch öfter wiederholt

---

[1] Selbst die revolutionäre Gracchische Gesetzgebung hat nicht einmal allen Römischen Bürgern ein Recht am Staatsboden einräumen wollen. —

ist (3 B. M. 19, 34. 24, 22 und sonst), ebenso wie die „Liebe zum Fremden“. Wo irgend das Gesetz von der Fürsorge für den Armen spricht, da erstreckt es dieselbe immer auch zugleich auf den Fremden.

Anmerkung zu § 167.

Die Besonderheit der Umstände unter denen Ezechiel sich die Wiederaufrichtung des jüdischen Staates und die Ackervertheilung zu denken hatte, wird nicht ohne Einfluss auf die ethische Gesinnung geblieben sein, zu welcher er sich aufschwang. Überhaupt muss man sagen, dass die Eigenthümlichkeit der historischen Schicksale des Volkes auf die Eigenart seiner inneren Entwicklung wesentlich eingewirkt hat. Und ist nicht das Geschick Israels ein ganz besonderes gewesen? Das Unglück in Folge der kriegerischen Niederlagen, — welche gegenüber solchen Colossen wie Babel und Rom auch durch die grösste Tapferkeit und begeisterte, todesmuthige Hingebung nicht vermieden werden konnten, — hat Israel-Judah mit vielen Völkern getheilt; dass aber ein Volk aus dem Exil wieder heimkehrt und von Neuem zu selbständiger Existenz gelangt, ist eine Thatsache ohne Gleichen. Und schon bei seinem Ursprung, als es aus Egypten zog, hat Israel erlebt, was sich sonst nirgends wieder begeben hat (s. auch oben § 26). Dass ein Stamm unterjocht, zu Frohndienst und Sklaventhum herabgedrückt wird, ist häufig dagewesen; aber dass der Sklavenhaufe sich emporgerafft, dass er Freiheit und Selbständigkeit und eigenartigen Aufbau seiner Cultur und seines Staates erworben hat, davon finden wir in der Geschichte kein zweites Beispiel. Mit Recht nimmt deshalb, wie schon gesagt, in der Gedankenwelt der Propheten und dann der Rabbinen der Auszug aus Egypten eine so hervorragende Stelle ein. Aber schon im Gesetzbuch, in der Thorah, werden gerade die edelsten sittlichen Vorschriften über die Behandlung der Fremden damit in Verbindung gebracht und psychologisch ergreifend eingeschärft: „denn ihr wisst ja, wie dem Fremdling zu Muthe ist“ (Exod. 23, 9). Ganz wundervoll ist es, wie auch das Gesetz der Sabbathruhe, das auf den ersten Blick gar nichts mit der Geschichte der Sklaverei und der Befreiung zu thun hat,

dennoch mit ihr dadurch in erleuchtende Verbindung gebracht wird, dass die zweite Fassung des Zehngebotes im Deuteronomium von der dogmatischen Begründung der ersten (denn in 6 Tagen hat Gott die Welt erschaffen u. s. w. 2. B. M. 20, 11) absieht, dagegen das ethische Motiv, dass auch dem Knechte und der Magd ein Tag der Ruhe gegeben werde, hervorhebt und diese Fürsorge für den Knecht durch die Erinnerung an die egyptische Erfahrung ans Herz legt. Mit dieser biblischen, in noch grösserem Masse rabbinischen Beziehung der wichtigsten und edelsten Sittenlehren auf die Geschichte Israels in Egypten wird zugleich ein hohes Vorbild gegeben, wie die Schicksale der Völker ihre Lehrmeister werden sollen. (Vgl. u. A. 5. B. M. Cap. 24, besonders V. 14—15 und 18). Noch Eins darf nicht unerwähnt bleiben. Die Schicksale des jüdischen Staates waren meist unausweichliche Folgen der Kleinheit des Stammes. Davon nun, dass gerade aus dieser Kleinheit des Stammes eine eigenthümliche Aufgabe desselben sich ergibt, hatten fast nur die Propheten, diese geistigen Heroen des Volkes, eine klare Vorstellung, während die grosse Masse in dem Wahn befangen blieb „wie andere Völker sein zu wollen“ . . . Deshalb ist auch seine politische Geschichte in Nichts verlaufen, während das Erzeugniss des prophetischen Geistes bis auf den heutigen Tag zu den höheren Gewalten gehört, die in der Geschichte des inneren Lebens der Culturvölker mächtig sind. Die Ausführung dieses, auf die Erläuterung der historischen Thatsachen zielenden Gedankens liegt hier fern; ich verweise auf meinen: „Der Prophet Jeremias“, S. 47, 51. 81. Den Gegensatz kann ich aber hier kurz andeuten: weltliche Herrschaft oder geistige Hoheit; Ausbreitung der Macht oder moralische Vertiefung; reale Ernte und Erfolge oder ideale Aussaat und Triebkraft.

§ 168. Für den anderen Fall, der nach der zweiten Zerstörung des jüdischen Staates das Schicksal des Volkes bilden sollte, dass nämlich die Juden Beisassen in den von anderen Völkern gegründeten und meist aus verschiedenen Stämmen gemischten Staaten wurden, hat bereits der Prophet Jeremias den klaren Grundsatz auf-

gestellt, welcher alle ethischen Verpflichtungen eines Bürgers und Staatsangehörigen in sich schliesst. „Trachtet nach dem Heil (Wohlfahrt) der Stadt, wohin ihr kommt". (Jerem. 29, 7). Dieser Grundsatz ist von den Juden zu allen Zeiten theoretisch bestätigt und praktisch bewährt worden. Aus der unsrigen sollen nur einige Kundgebungen desselben angeführt werden. Die erste israelitische Synode zu Leipzig 1869[1] hat als den ersten Gegenstand und Erfolg ihrer Berathungen einstimmig die Erklärung angenommen: „Die jüdische Synode erkennt das Judenthum in Übereinstimmung mit den Principien der neueren Gesellschaft und des Rechtsstaates, wie diese Principien im Mosaismus verkündet und in der Lehre der Propheten entwickelt worden; nämlich in Übereinstimmung mit dem Princip der Einheit des Menschengeschlechts, der Gleichheit Aller vor dem Gesetz, der Gleichheit Aller in Pflichten und Rechten dem Vaterlande und dem Staate gegenüber; so wie der völligen Freiheit des Individuums in seiner religiösen Überzeugung und dem Bekenntniss derselben".

Im Jahre 1885 hat der Deutsch-Israelitische Gemeindebund „Grundsätze der Jüdischen Sittenlehre" veröffentlicht, welche, von einer grösseren, aus Gelehrten und Laien bestehenden Vereinigung berathen und in ihrem Auftrage von mir redigirt, dann von etwa 350 Rabbinern und Religionslehrern aller Richtungen und 270 jüdischen

---

[1] S. Verhandlungen derselben, erschienen in Berlin 1869, S. 67.

Juristen Deutschlands und Oesterreichs bestätigt und angenommen worden sind. Der § 14 der Grundsätze lautet: „Das Judenthum gebietet: das Vaterland zu lieben und für dessen Ehre, Gedeihen und Freiheit Gut und Blut willig zu opfern“. (S. Anhang Nr. 29.)

Derselbe Gedanke ist von dem Sanhedrin, welches Napoleon I. in Frankreich berufen hatte, in feierlichem Beschluss ausgesprochen. (S. Anhang Nr. 30.)

Und unlängst, am 6. Juli 1897, hat der deutsche Rabbinerverband, dessen Mitglieder ebenfalls verschiedenen religiösen Richtungen angehören, eine Erklärung abgegeben, welche u. A. lautet: „das Judenthum verpflichtet seine Bekenner, dem Vaterlande, dem sie angehören, mit aller Hingebung zu dienen und dessen nationale Interessen mit ganzem Herzen und mit allen Kräften zu fördern“.[1]

§ 169. Dem talmudischen Judenthum fehlte es fast an jeder Gelegenheit, seine allgemeinen ethischen Principien in eine breite und volle Wirklichkeit hineinzubilden. Der eigene Staat war zu Grunde gegangen und das Bild, das die Rabbinen von den fremden grossen Staaten, besonders dem römischen theoretisch fassen konnten, wirkte nach seiner technisch-organisatorischen Seite verblüffend und überwältigend auf sie (חללה של רשות Sabbath 11a); nach der ethischen Seite aber erschien es ihnen auf Grund der eigenen Erlebnisse als das der Willkür und Herrschsucht, wenn nicht gar der blossen

[1] S. Allgem. Zeitung des Judenthums, Berlin, vom 26. Juli 1897.

Erpressungs- und Verfolgungssucht. Dazu kommt, dass sie vollauf zu thun hatten mit der blossen Erhaltung und Fortbildung der Tradition, mit der innerlichen Gestaltung der Einheit unter den Zerstreuten, so dass auch die blosse Beschäftigung mit theoretischen Fragen der Organisation eines grossen Gesammtgemeinwesens auf dem Grunde ihres eigenen Lebensideals ausgeschlossen war. Dagegen hatten und ergriffen sie die Gelegenheit zur eigentlichen Gemeindebildung, welche dem eigenen und freien Antriebe folgen konnte. Obgleich nun diese naturgemäss wesentlich in Anlehnung an die religiösen Bedürfnisse und die religiöse Gemeinschaft sich gestaltete, offenbaren die sittlichen Grundsätze, auf welche die Gemeinde gegründet wird, eine Freiheit und Hoheit der universal menschheitlichen Gesinnung, wie sie in der Gemeinde der europäischen Culturvölker bis auf den heutigen Tag nur selten in die Erscheinung tritt.

Hier begegnet uns die Vorschrift, nach welcher die moralischen Pflichten der Gesammtheit unterschiedslos gegen Andersgläubige ebenso wie gegen Glaubensgenossen erfüllt werden müssen. Wie immer wird das Allgemeine durch charakteristische, bestimmte Fälle zur Darstellung gebracht. So heisst es denn: „man ernährt die Armen der Fremdlinge zugleich mit (עם) den Armen Israels; man besucht[1] die Kranken der Fremdlinge zugleich mit den

[1] d. h. pflegt, denn „Krankenbesuch“ ist Kunstausdruck für Krankenpflege.

Kranken Israels; man bestattet die Leichen der Fremdlinge zugleich mit den Leichen Israels (und man tröstet die Leidtragenden der Fremdlinge, wie man die Leidtragenden Israels tröstet,[1] wegen der Sitten des Friedens) (B. Gittin 61a. — S. § 174.)

Stützt sich diese Vorschrift bereits auf das biblische Gesetz der unterschiedslosen Erweisung von Liebe und Liebesdienst auch gegen den Fremden, so zeigt sich die Fortbildung des rabbinischen Geistes darin, dass das Liebeswerk nicht blos von dem Einzelnen, sondern von der Gemeinde als solcher gefordert wird. — Dazu kommt aber das noch viel Wichtigere, dass in der Parallelstelle des Jerus. Talmud die ethische Gemeinschaft von Juden und Nichtjuden in der Gemeindebildung proclamirt wird; diese kommt zum deutlichen Ausdruck in der ferneren Vorschrift, dass auch zur Verwaltung der Gemeinde die Fremden neben den Israeliten berufen werden sollen (S. Jerus. Gittin V. Hal. 9. — Vgl. auch Tosifta Gittin 5).

§ 170. Man weiss mit welcher Hingebung und Eindringlichkeit die Rabbinen jedes Wort des biblischen Gesetzbuches in sich aufgenommen haben; wie jedes Saatkorn eines von dort her gekommenen Gedankens in ihrem Geiste keimkräftig und fruchtbringend geworden ist. Das zeigt sich auf erleuchtende Weise gerade bei der Behandlung der Frage nach dem Verhalten des Israeliten gegen

---

[1] Vgl. dazu Maimonides, Hilch. Melachim X, 12.

den Fremdling. Dem rabbinischen Leser des Gesetzes ist es nicht entgangen, dass bei der Aufzählung derjenigen, denen liebevolle Fürsorge erwiesen werden soll, in der heiligen Schrift immer der Fremde noch vor der Waise und der Wittwe vorausgestellt wird; unmittelbar nach dem besitzlosen, gottgeweihten Leviten und vor den des Schutzes und der Wohlthat bedürftigen Israeliten wird immer (bis auf Ein mal) der Fremde genannt.

„An 36 Stellen", heisst es, „hat die heilige Schrift jede Kränkung des Fremden, auch nur mit kränkenden Worten, verboten" (Baba mezia 59b). Man muss diese Hervorhebung der litterarischen Thatsache mit der griechischen Anschauung des Fremden als „Barbaros" vergleichen, um den Höhengrad der sittlichen Anschauung des Talmuds daran zu ermessen. Resch Lakisch sagte: „das Recht des Fremden beugen, das heisst das Recht Gottes beugen", also die sittliche Weltordnung selbst angreifen (Chagigah 59a).

§ 171. Einen Unterschied in der rechtlichen Behandlung des Fremden und des Israeliten haben die Rabbinen allerdings statuirt, aber nur dahin statuirt, dass das Recht des Fremden noch strenger und peinlicher gewahrt werden müsse als das des Israeliten. Sie haben das sittliche Motiv der Ehre Israels und das religiöse Motiv der Ehre Gottes zu dem einfachen ethischen Grunde des unterschiedslosen Rechts noch hinzugefügt. „Raub[1] an Nicht-

[1] גזל Kunstausdruck für jegliche Art offener Schädigung, Übervortheilung u. s. w. im Gegensatz zum „heimlichen" Diebstahl.

juden ist schlimmer als Raub an Juden", denn jenes ist zugleich Entweihung des göttlichen Namens (Tosifta, Baba kama, Cap. 10); und welche Wucht in der rabbinischen Welt dem Begriffspaar „Heiligung des göttlichen Namens" und „Entweihung des göttlichen Namens" beigelegt wird, davon wird an anderer Stelle zu reden sein. —

§ 172. Aber nicht blos jede Rechtskränkung des Nichtjuden wird verpönt, nicht blos jede Unterstützung und Aufhilfe wird geboten, jeder von der Nothwendigkeit vorgeschriebene Liebesdienst wird gefordert, sondern dahin wird die Lebensgemeinschaft des Israeliten mit dem Fremden ausgedehnt, dass diesem auch die Theilnahme an dem frohen und freudigen Lebensgenuss gewährt werden soll. Verheissen und empfohlen wird die Lebensfreude; „aber mit dem Fremden sollst du sie theilen". — „Du sollst dich freuen an allem Guten, das der Ewige dein Gott dir gibt und deinem Hause; du sollst dich freuen, du und der Levi und der Fremde in deiner Mitte". (5. B. M. 26, 11).

§ 173. Aber nicht blos der Fremde in Israels Mitte, der Fremde und Beisasse, sondern auch der Wildfremde soll rechtlich und freundwillig behandelt werden. Der Kunstausdruck für diesen lautet immer: „der Fremde auf dem Markte"; auf dem Markte, der unterschiedslos die verschiedensten Menschen anzieht, wo deshalb auch völlig Unbekannte sich zusammen finden. — Ein Lieblingswort des Abaji war es: „stets sei der Mensch erfinderisch in

der Gottesfurcht, sanftmüthig und zorndämpfend und den Frieden fördernd mit seinen Brüdern, seinen Freunden und allen Menschen, selbst mit dem Fremden auf dem Markte, damit er geliebt sei in der Höhe und beliebt hier unten (bei Gott und Menschen) und annehmlich bei allen Geschöpfen" (Berachoth 17a). Zu dieser Empfehlung des Wohlwollens und friedlicher Gesinnung, wird gleich darauf noch von R. Jochanan b. Sakkai erzählt, dass auch seine Zuvorkommenheit Jedermann, auch dem Fremden auf dem Markte galt.

§ 174. Oben in § 169, bei den Vorschriften über die wohlwollende Gleichbehandlung des Nichtjuden wie des Juden, trafen wir den Zusatz, welcher als Motiv derselben anführte: „wegen der Sitten des Friedens". Spätere, trübe Zeiten vermochten nicht den darin ausgesprochenen Gedanken in seiner lichten Höhe festzuhalten; ihnen erschien er als eine Einschränkung des sittlichen Werthes oder eine blosse Nachgiebigkeit der Klugheit, als ob die Vorschrift nicht um ihrer selbst, nicht um ihres sittlichen Grundes willen, sondern aus einem äusseren Grunde der Zweckmässigkeit gegeben wäre; als ob dieser Begriff gleichsam nur zur Technik und nicht zur eigentlichen Ethik der Lebensführung gehörte.[1] In der That aber ist

[1] Bei solchen Aussprüchen zumal, welche geradezu Maximen enthalten, muss die aufwärtssteigende Entwicklung des ethischen Denkers sich offenbaren; erst durch diese wird das volle Verständniss eines von Generation zu Generation fortgeerbten wahrhaft lebendigen Ge-

das Bahnen und Ebnen der Wege des Friedens דרכי שלום als Motiv auch für Handlungen, welche die nationale Beschränkung aufheben und die sittliche Gemeinschaft universell gestalten, eines der höchsten Ziele aller sittlichen Lebensführung. Dass diese, — und nicht die mittelalterlich enge — Auffassung den wahren Sinn des Begriffs der ד״ש enthält, ergibt sich schlechthin aus dem anderweitigen Ausspruch: כל התורה כולה מפני ד״ש „die ganze Thorah ist nur wegen der Sitten des Friedens". — Hier wird offenbar der hehren Idee Ausdruck gegeben, dass alle ethische Gesetzgebung in der beseligenden Hoffnung mündet, den Frieden unter allen Menschen herzustellen; und dieser Hauptsatz findet sich nicht etwa in einem abseits gelegenen Midrasch irgend eines obscuren Jüngers, sondern im Talmud selbst als Kernpunkt mitten in der Controverse zwischen Abaji und R. Josef über die „Wege des Friedens" (S. Gittin 59b).

---

dankens gewährleistet. Auch von den Quellworten der Bibel und des Talmuds gilt das אורח חיים למעלה למשכיל (Spr. 15, 24). Für den Verständigen geht der Weg lebensvoller Gedanken immer aufwärts.



Zweiter Abschnitt.

Das Ziel der Sittlichkeit:

Heiligung des Lebens.



4. Capitel.

Heiligung ist Versittlichung.

§ 175. Das Ziel aller Sittlichkeit ist die Heiligung des Lebens. Heiligung aber heisst nichts Anderes als die vollkommene Versittlichung der menschlichen Gesellschaft oder der Menschheit.

Wir wissen bereits: der Zweck und das Ziel alles Sittlichen ist die Sittlichkeit selbst. Nichts ausser ihr, Nichts neben ihr. Es muss sich nun zeigen, in wie fern, d. h. durch welche Bestimmungen desselben, das Ziel aller Sittlichkeit im Begriff des Heiligen ausgeprägt ist.

§ 176. Heiligung bedeutet zunächst ganz allgemein, dass wir das Leben ernst und tief nehmen sollen. Vieles ist wichtig; aber das Heilige ist das wichtigste. Alles was gut und werthvoll, betrachten wir als unverletzlich, das Heilige aber ist das Unverletzlichste. Das Mass des Interesses, das wir an den Dingen nehmen oder in die Dinge legen, oder des Werthes, nach welchem wir die Dinge schätzen, ist sehr verschieden, es bildet eine Stufenleiter mit unzähligen Sprossen; was aber einem Menschen „heilig“ ist, das steht auf der höchsten Stufe, das hat

für ihn den höchsten, das hat einen **unendlichen** Werth.

§ 177. Seit der Begründung des Judenthums und unausgesetzt während der Dauer seiner Entwicklung hat in der Gedankenwelt desselben der Begriff des Heiligen diese seine hohe Bedeutung.

Von jeher werden innerhalb des Judenthums zwei Arten des Heiligen von einander[1] unterschieden: das den Gottesdienst betreffende, mit dem Cultus, vorzugsweise mit dem Tempel- und Opferdienst verbundene Heilige einerseits und andererseits das Heilige der Denkweise, der Gesinnung, des Gemüthsstandes. Der Kürze halber kann man die beiden Arten als die des rituellen und die des ethischen Heiligen bezeichnen.

§ 178. Das rituelle Heilige beruht auf einer göttlichen

---

[1] Wie im Grossen und Ganzen auch bei allen Culturvölkern. Der Unterschied in der Auffassung des Heiligen ist freilich in Israel und bei den Anderen namentlich bei den alten Völkern oft gross genug, und eine genaue Erforschung dieses Unterschiedes würde sich als sehr werthvoll erweisen. Es würde sich — was uns in unserem Zusammenhang allein interessirt — zeigen, dass zwar überall der Gattungsbegriff des Heiligen in zwei Arten desselben, nämlich des älteren cultuellen und des jüngeren ethischen, geschieden ist, dass aber bei den Heiden das **ethische** Heilige weit hinter dem anderen zurückgeblieben, dass es nur in Israel nicht blos auf dieselbe, sondern auf eine höhere Stufe gestiegen und damit erst zum wahren und höchsten Begriff der Heiligkeit erhoben worden ist. Bei den Griechen ist es das hohe Verdienst Plato's, das Heilige auf den Bereich des Sittlichen mit Nachdruck bezogen, damit den Begriff des Heiligen veredelt und den des Sittlichen zu höherer Würde geführt zu haben.

Einsetzung; seine Bestimmung folgt nicht aus dem Wesen des Heiligen oder dem Begriff der Heiligkeit. Es verhält sich hier mit dem Unterschied des Heiligen und Nichtheiligen (Profanen, Alltäglichen) gerade so wie mit dem anderen Unterschied des rituell Reinen und Unreinen. Die Zusammenstellung beider Gegensätze ist in der heiligen Schrift selbst gegeben (S. Levit. 11, 45 und 11, 46 und 47). Für die Bestimmung der Reinheit und Unreinheit gibt es keinen inneren Grund,[1] keine aus der Sache selbst stammende Bedeutung. Die Unreinheit des Leichnams und jeder Berührung mit demselben und die Reinigung von derselben durch Waschen und Baden entspringen nicht aus der Natur der Sache, sondern aus der gegebenen Vorschrift. Dieser Gedanke ist bereits von R. Jochanan b. Sakkai (S. Pesikta rabb. 14, Bamidb. r. 19, Tanchuma Chukath) mit einer für seine Zeit erstaunlichen Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen: „nicht der Leichnam verunreinigt, und nicht das Wasser reinigt, sondern eine Bestimmung habe ich (nämlich spricht Gott!) getroffen, ein Gesetz habe ich verordnet“.[2] Dem gegenüber fliesst

---

[1] Von einer weiter zurück liegenden psychologischen Begründung dieser Bestimmungen ist hier nicht die Rede. Es handelt sich nur um die in historischer Zeit innerhalb des Judenthums vorhandene gesetzliche Auffassung. (S. übrigens weiter unten § 223 Anmerkung.)

[2] R. Joch. selbst hat diesem Ausspruch offenbar grosses Gewicht beigelegt; denn er wird den Schülern als Antwort auf ihre Frage gegeben, aber mit einer Bekräftigungs- oder Betheuerungsformel eingeleitet: חייכם „bei eurem Leben!“

der Begriff des Heiligen im ethischen Sinne ganz und gar aus dem innersten Wesen und dem Grunde der Sache selbst.

§ 179. Wir würden deshalb von der rituellen Art des Heiligen hier gar nicht zu reden haben, wenn nicht dennoch eine weitreichende und tiefgreifende Beziehung auch des rituell Heiligen zur sittlichen Lebensführung stattfände. Von dem rein formalen Werthe des Gehorsams eben so wie von dem pädagogischen Werthe der Übung in Erfüllung gegebener, wenn auch ohne alle Begründung hingestellter Vorschriften darf hier abgesehen werden; zumal beides, der formale und der pädagogische Werth erfahrungsgemäss leicht in ihr Gegentheil sich verkehren, indem der Gehorsam sich auf das dunkle unverstandene Gesetz bornirt. (Vgl. oben I. Cap. bei Ceremonialgesetz § 22 u. 25.)

Wichtig dagegen ist das Folgende:

Alles rituell Heilige zusammen: die Personen, die Sachen, die Handlungen, welche geheiligt sind, bilden eine Welt für sich, im Gegensatz zum Gemeinen, Profanen, Alltäglichen. Diese zweite Welt ist eine freie Schöpfung durch göttliche Bestimmung; sie besteht ebenfalls wie die andere, die gemeine und natürliche Welt, aus lauter realen Wesen und Vorgängen; diese sind aber heilig dadurch, dass sie als heilig erklärt werden. Auch der Process ihrer Heiligung besteht wiederum aus realen Vorgängen: die Priester werden gesalbt, besprengt, eingekleidet, — mit

heiligem Oel, heiligem Blut und heiligen Gewändern, — und sie essen heilige Speise und eben dadurch werden sie zu Priestern und heiligen Menschen. (S. Exod. Cap. 28 und 29, besonders 28, 41). Alles dieses sind äusserliche, natürliche Hantierungen, welche vollzogen werden; aber sie werden nach Satzung und Vorschrift und zu keinerlei äusserem Zweck, in keiner natürlichen Absicht vollzogen, sondern allein als die Form der Heiligerklärung, zur göttlich-frei geschaffenen Unterscheidung des Geweihten vom Gemeinen.

§ 180. In alle dem aber ist von einem inneren Vorgang, von einer geistigen Wandelung nicht die Rede;[1] selbst wenn (2. B. M. 29, 36) von der „Sühnung des Altars", also von einem Begriffe, der dem Bereiche des Seelischen, des Gemüthes entnommen wird, gesprochen ist, bleibt es doch bei dem rein äusserlichen Vorgang, durch welchen das Heilige als solches erklärt, bestimmt, festgesetzt wird.

Diese ganze zweite Welt des rituell gesetzlichen Heiligen aber ist erfüllt, durchtränkt und umstrahlt von einer allgemeinen Symbolik; indem in die gegebene Welt der natürlichen Wesenheiten und Eigenschaften hinein die neue

---

[1] In späterer Zeit freilich werden dem Priester noch andere Aufgaben gestellt als blos den Tempeldienst und Opfercultus auszuüben; er wird zugleich zum Richter (s. 5. B. M. 17, 8—11; 21, 5 und and. O.) und Lehrer (Maleachi 2, 7). Diese Functionen aber haben mit seiner rituellen Heiligkeit nur einen sehr losen Zusammenhang und bei der Priesterweihe (2. B. M. 28 und 29) geschieht ihrer auch keinerlei Erwähnung.

und besondere Qualität des Heiligen geschaffen wird, bringt sie den grossen, durchgreifenden Gedanken zur Anschauung, vermöge dessen der Mensch also belehrt wird: Siehe, du lebst in der natürlichen Welt mit ihren Beschaffenheiten, Ordnungen und Gesetzen der Wirksamkeit, du bist selbst ein Theil und Glied dieses naturgesetzlichen Weltlaufes, bewegst dich darin mit ihren Kräften und nach ihren Antrieben, aus denen deine Absichten, Wünsche und Zwecke sich bilden; aber dieses blosse natürliche Leben ist nicht Alles, ist nicht die ganze Welt, nicht das ganze Leben; es soll für dich noch etwas Anderes, Verschiedenes, Höheres geben als diese gesammte Wirklichkeit mit den Gesetzen ihrer äusseren Bewegung und inneren Erregung. Fern von dem realen Zusammenhang der Dinge und Ereignisse, von der Verkettung der Ursachen und Wirkungen, der natürlichen Zwecke und Mittel, der Absichten und Erfolge, soll es Personen und Sachen und Handlungen geben, denen eine neue, besondere, auszeichnende Eigenschaft zukommt, — sie sollen heilig sein! —

§ 181. Gegenüber dem rituell Heiligen steht das ethisch Heilige. Während jenes nur als Symbol auf eine zweite, eine höhere Wesensart und Lebensform hindeutet, ist das Ethische das an sich und durch sich selbst Heilige; nicht als eine symbolische, sondern als eine wahrhafte und wirkliche höhere Welt tritt das Reich des Sittlichen in der natürlichen auf, und vermöge seines eigenen Ge-

haltes und nach den Bestimmungen seines Inhaltes ist es das Heilige. Das Urbild und der Urquell der Idee der Heiligkeit liegt in dem Gedanken, dass Gott Selbst heilig ist; aber alle Begriffe, welche in der heiligen Schrift zur Erkenntniss Gottes dargeboten werden, bezeichnen nur ethische Eigenschaften und Beziehungen.[1] Den Begriff des ethisch Heiligen haben wir also als das Ziel aller Sittlichkeit zu erörtern. Bevor wir aber dazu übergehen, muss zur vollen Aufklärung über den Begriff des Heiligen noch eine besondere, eine dritte Art desselben erwähnt und ihr Verhältniss zu den beiden Arten dargelegt werden. Da es sich hier nur um einen Grenzbegriff der Ethik handelt, mögen knappe Andeutungen genügen.

§ 182. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob die zwei Arten des Heiligen, von denen bisher gesprochen ist, durch den Unterschied der religiösen und der ethischen Heiligkeit bezeichnet werden könnten. Dies ist nicht der Fall. Einerseits: weder ist der Begriff religiöser Heiligkeit ohne die ethische denkbar, noch auch büsst die ethische Heiligkeit etwas von ihrem specifischen Charakter ein, wenn sie zugleich zur religiösen wird. Andererseits wird man weder alles rituell Heilige als wahrhaft religiös bezeichnen dürfen, noch auch ist alles

---

[1] Neben der Schöpfung und Regierung der Welt; an der wichtigsten Stelle der Offenbarung aber über das göttliche Wesen — (Exod. 34, 6. 7) werden auch Weltschöpfung und -erhaltung gar nicht erwähnt, und nur von sittlichen Eigenschaften ist die Rede.

Religiöse an rituelle Formen geknüpft. Die mit rituell heiligen Handlungen betrauten und beschäftigten Personen, ihre Geräthe und ihre Vorkehrungen kann man nicht ohne Weiteres religiöse nennen; auch den äusserlich, gedankenlos und gefühlsleer vollzogenen Opferdienst, die gewohnheitsmässig und ohne Gesinnung verrichteten Gebete wird man nur vermöge einer gewissen logischen Weitherzigkeit als religiös bezeichnen können. Dagegen alle Vertiefung des Geistes ins Unendliche, Begierde nach Erkenntniss des göttlichen Urwesens, Sehnsucht nach innigster Vereinigung mit ihm, kurz gesagt, vollkommene, wenn auch nur zeitliche Hingebung an Gott, das sind Acte der r e l i g i ö s e n Heiligkeit.

Es gibt auch sachlich Heiliges, das nicht auf Einsetzung beruht, sondern aus dem innerlich Heiligen, aus dem Heiligen an sich hervorgeht, weil es mit ihm verbunden ist, z. B. die alte Bundeslade, welche Jedem, auch wenn sie nicht gesalbt wäre, heilig sein musste. Aber auch ein Gotteshaus, eine Gesetzesrolle und selbst der Schrein, worin sie bewahrt ist, wird dem religiösen Menschen heilig sein; nicht weil sie als heilig e r k l ä r t sind; es bedarf dieser Erklärung nicht; sondern weil diese äusseren Dinge mit der Würde des Inhalts zusammenhängen, die Hülle desselben bilden; hier ist die Heiligkeit des Äusseren ein Abglanz des Innern, dem es dient; es ist Mondlicht, von der Sonne des religiösen Heiligen selbst erzeugt. Diese Art des Heiligen hat nicht einen gesetzlichen, von aussen

her stammenden, sondern einen psychologischen Grund; der unwillkürliche Zusammenhang ist's, in welchem es nach psychologischen Gesetzen als mit dem Höchsten verbunden gedacht wird. Werden doch in ähnlicher Weise auch Andenken an geliebte oder an historisch bedeutende Personen, an Ereignisse und Schöpfungen vorzüglicher Art hochgeschätzt und pietätsvoll betrachtet und behandelt. Der äussere Gegenstand erlangt eine innere Würde wegen seiner unmittelbaren, zwar dinglichen aber nicht symbolischen, Beziehung zur religiösen Gedankenwelt.

§ 183. Am wichtigsten für ethische Erkenntniss ist das Verhältniss des ethisch Heiligen zum religiös Heiligen. Zum rituell Heiligen hatte die Welt des Sittlichen eine Beziehung nur durch die bezeichnete allgemeine und abstracte Symbolik; zum Religiösen kann die Beziehung eine weit innigere, tiefere sein. Der Begriff des Religiösen überhaupt besteht in der Beziehung auf Gott. Das ganze theistische Gedankenreich, alle Vorstellungen von dem Wesen, Walten und Wirken Gottes, alle specifischen Gefühle der Frömmigkeit und die Zurichtung des eigenen Willens auf den vorausgesetzten göttlichen Willen bilden das Gebiet des Religiösen; alles was zur Ehre Gottes, aus Hingebung an Gott geschieht, ist religiös. Das religiös Heilige, das heisst das vollkommen Religiöse, ist im Geiste des Judenthums ohne das Sittliche nicht denkbar; denn unser Gottesbewusstsein selbst ist erfüllt von Gedanken der Sittlichkeit, auf diese zumeist und vorzugsweise

ist es gebaut. — Wir wissen, dass der endliche Geist des Menschen das unendliche Wesen Gottes nicht vollständig und nicht vollkommen erfassen kann; wir wissen, dass der Mensch auf der höchsten Stufe seines inneren Lebens sich ganz und gar dem Göttlichen hingeben kann, aber dass er nicht im Stande ist, es völlig in sich aufzunehmen, dass es ihm, so lange er lebt, zugleich erhabenes Geheimniss bleibt. כי לא יראני האדם וחי (Exod. 33, 20). Wir wissen aber auch, dass unsere Gotteserkenntniss, insoweit Er, der Allgütige uns mit derselben begnadet hat (Exod. 33, 19 und dazu 34, 6 und 7), in der Einsicht besteht, dass Gott der Urquell und das Urbild der Idee der Sittlichkeit, dass Er die personificirte und realisirte oder vielmehr die reale Idee der Sittlichkeit selbst ist. Der Begriff des Religiös-Heiligen ist deshalb von dem des Sittlich-Heiligen durchaus abhängig; das ethische Heilige aber kann auch unabhängig von dem religiösen gedacht werden; es hat seinen Werth und seine Würde in sich selbst, auch ohne die Beziehung auf Gott, als den Gesetzgeber der Sittlichkeit; die sittliche Idee lebt und webt in ihr selbst, auch ohne die gleichzeitige Einsicht, dass sie in Gott realisirt ist.

§ 184. Es ist demnach offenbar, wie das Sittliche zugleich das Religiöse sein kann, ohne seinen Inhalt zu verändern, vollends ohne die Selbständigkeit seines Gehaltes und seiner Würde aufzugeben. Ein Gleichniss, ein ungenügendes freilich, aber doch erhellendes Gleichniss mag dieses Verhalten des Sittlichen, das zugleich das

Religiöse ist, anschaulich machen. Ein Mensch führe sein Leben, bilde seinen Charakter etc. aus irgend welchen, sagen wir aus ethischen Gründen. Aber zugleich kann er Alles, was er thut mit Bezug auf seine Eltern thun; ihnen Freude, ihnen Ehre zu machen, ihnen dankbar zu sein. Der Inhalt seines Wollens und seines Wirkens bleibt genau derselbe; aber es wächst demselben ein eigener Werth, eine besondere Bedeutung und damit auch eine besondere Triebkraft zu. Dasselbe ist der Fall mit allem Sittlichen, wenn es zugleich religiös ist, wenn es von religiösen Motiven geleitet, von der Beziehung auf Gott erfüllt, davon umstrahlt, durchleuchtet und erwärmt ist. Mit dem Blick auf das Unendliche steigt die Energie und die Hoheit alles Endlichen. Das innigste und das edelste Band zwischen Sittlichkeit und Religion hat der rabbinische Geist dadurch geknüpft, dass er den erhabenen Begriff des Kiddusch-ha-Schem קידוש השם vollkommen ausgebildet hat, also der Heiligung des göttlichen Namens durch des Menschen Sittlichkeit. Hier gewinnen die Worte des Propheten (Jes. 5, 16) ihren höchsten Sinn: האל הקדוש נקדש בצדקה Gott der Heilige wird geheiligt durch Gerechtigkeit. Und dazu heisst es bei den Rabbinen אם מקדשם אתם את עצמכם מעלה אני עליכם כאלו קדשתם אותי Gott sagt: „wenn ihr euch selbst heiligt, so rechne ich es euch an, als ob ihr mich selbst geheiligt hättet“ (ת״כ קדושים פרשה א׳).

Man kann es schlankweg als den kühnsten, erhabensten, beseligendsten und gnadenreichsten Gedanken bezeichnen,

dass Gott der Allheilige durch den Menschen geheiligt werden soll. Das ונקדשתי (Levit. 22, 32 und Ezech. 20, 41 und sonst) ist der höchste Begriff, der von einem Menschengeiste gedacht, und das edelste Wort, das von menschlicher Zunge geredet worden ist!

§ 185. Schon in der Thorah ist der allgemeine Zusammenhang des Begriffs der Heiligkeit mit dem der Sittlichkeit angedeutet und bei einzelnen bestimmt sittlichen Geboten wie an Beispielen zum Ausdruck gebracht. Das Heilige erscheint da als die Quelle und der Grund der sittlichen Vorschrift, sei es, dass dabei von der Heiligkeit Gottes als des Gesetzgebers, sei es, dass von der Heiligung des Menschen, der zur Sittlichkeit berufen wird, die Rede ist. So wird 2 B. M. 22, 30 als Weg zur Heiligung das Abthun von natürlicher Rohheit und wildem Wesen vorgezeichnet; ebenso 3 B. M. 11, 44 f. die Befolgung der Reinheitsgesetze als Bedingung der Heiligkeit betrachtet. Im 3. B. M. im 19. Cap. wird die kleine aber überaus gehaltreiche Sammlung religiöser und sittlicher Gebote mit der Heiligung des Menschen — wegen der Heiligkeit Gottes — (V. 2) eingeleitet und eingeschärft; hier erscheinen als Ausfluss dieses Grundbegriffes neben einander: Elternliebe und Sabbathruhe, reiner Gottesdienst und vielfache Armenpflege, Eidestreue und Rechtsschutz für Gut, Blut und Ehre des Nebenmenschen; hier werden Hass, Verleumdung und jede Ausbeute des Schwachen, des Gebrechlichen und des lohnbedürftigen Arbeiters verpönt; die

Liebe zum Nächsten, aber auch die zum Fremdling werden befohlen (V. 18 und V. 33 und 34: „Wenn ein Fremder bei dir wohnt, in eurem Lande, sollt ihr ihn nicht bedrücken oder übervortheilen; wie der Eingeborene unter euch soll auch der Fremdling sein, der unter euch wohnt, und du sollst ihn lieben wie dich selbst"). — Auch Keuschheit, Reinheit des Familienlebens, strenge Rechtlichkeit in Mass und Gewicht und Ehrerbietung gegen das Alter werden als Bestandtheile oder Erfolge der Heiligung aufgezählt.[1] — Es ist durchaus charakteristisch für diese Gesetzessammlung, an deren Spitze das allgemeine Gebot: „heilig sollt ihr sein", steht, dass alle drei Arten des Heiligen darin vertreten sind; denn auch das auf Einsetzung beruhende, rituell Heilige fehlt nicht (V. 5—8). Es entspricht auch völlig der Denkweise früherer Zeiten überhaupt und dem Geiste der mosaischen Gesetzgebung im Besonderen, dass von der Verschiedenheit der Motive in den verschiedenen Verordnungen schlechthin abgesehen, allen dagegen die gleiche Wichtigkeit beigelegt wird. Beruhen schon manche Gesetze thatsächlich auf mehreren verschiedenen Motiven, so werden wir (bei der weiteren Erörterung des Begriffs des Heiligen) sehen, dass alle Gesetze, trotz der Verschiedenheit ihres Inhalts und ihrer Motive, von dem gleichen formalen Element des Gehorsams

---

[1] Mit Recht bemerkt schon Chinuch (s. Rosin, S. 35, 8) „Jede edle und liebenswürdige Tugend gehöre sich für ein Volk, das die Aufgabe hat, sein Leben zu heiligen." —

umspannt sind und dadurch den gemeinsamen Charakter des Heiligen erlangen.

§ 186. Wir besitzen ein glänzendes Beispiel für die Art, wie in demselben Gesetze verschiedene Motive mit einander verwebt sind; wie diese schon ursprünglich hervortreten, aber noch mehr später sich entwickeln, sowohl um das Gesetz vielseitig zu begründen, als um ihm neue Seiten und Erfolge abzugewinnen; dieses Beispiel ist im Sabbath gegeben. — Von der Verflechtung des rein religiösen, dogmatischen Grundes der Sabbathruhe mit dem ethischen Motiv ist schon (Anm. zu § 167) die Rede gewesen; sie tritt vollkommen deutlich in der Verschiedenheit der Fassung hervor, welche am meisten gerade dieses Gebot in der zwiefachen Überlieferung der Bundestafeln im 2. und im 5. Buch Mosis erhalten hat. (S. Exod. 20, 8—11 und Deuter. 5, 12—15). Die Bedeutung des Sabbaths aber für die innere Cultur des Menschen überhaupt, und für die religiöse Erhebung und Befreiung von dem Joch des Werktages im Besonderen ist durch die Rabbinen immer mehr ins rechte Licht gesetzt. Die Musse als volle Möglichkeit des geistigen Lebens ist deshalb auch Bedingung der Heiligung.[1] Aber schon in der Thorah wird der

[1] Auch Aristoteles hat bekanntlich der Musse als Bedingung geistiger Entwicklung grosses Gewicht beigelegt. Aber viel mehr als die Übereinstimmung in dem Grundgedanken ist die Verschiedenheit in den Folgerungen, die daran geknüpft werden, von höchstem Interesse. Die Vergleichung sollte einmal wissenschaftlich ausgeführt werden. Hier mag das Eine genügen: Aristoteles rechtfertigt das Institut der

Sabbath unter diesem Gesichtspunkt dargestellt, indem er als מקרא קודש bezeichnet ist; man mag dies als „heilige Zusammenberufung“ oder „heilige Ausrufung“ (Bezeichnung) oder endlich als „heilige Vorlesung“ deuten. Ihm gleichen darin alle Feste, welche ja ebenfalls von mannigfaltigen Motiven erfüllt sind. — Der Sabbath hat aber vor und nach Allem auch die Bestimmung des Symbolisch-Heiligen, also eines heiligen Symbols. Überall geschieht seine Einsetzung לקדשו, um ihn zu heiligen;[1] ein אות, das sicher am besten mit Symbol zu übersetzen ist, wird er oft genannt. Am deutlichsten aber tritt dies in der Wendung des Gedankens hervor, welcher wir im 2. B. M. 31, 13 begegnen; denn hier heisst es ausdrücklich: der Sabbath ist ein אות ein Symbol, um zu erkennen, also zu beweisen, dass Gott euch heiligt, eure Heiligung fordert und gewährt.[2]

Sklaverei damit, dass die Herren der Musse bedürfen und darum Leute da sein müssen, welche alle Arbeit thun. Die heilige Schrift aber will die Musse als Bedingung eines, kurz gesagt, höheren Lebens gerade deshalb gesetzlich befestigen, damit Alle, welche am Werktag arbeiten — und auch für den Herrn gilt ja das: „sechs Tage sollst du arbeiten“! — also auch Knecht und Magd und Fremdling einen Ruhetag haben und des Segens der Musse theilhaftig werden.

[1] Es wäre thöricht, in dem Worte לקדשו nur „um ihn auszuzeichnen“ finden zu wollen; wohl heisst קדש auch auszeichnen; aber heisst es dies deshalb immer? Man darf sogar bestimmt annehmen, dass, wie überall so auch hier, der concrete Begriff des „Heiligen“ im Stammwort älter ist, als der abstracte der „Auszeichnung“, welcher aus jenem abgeleitet sein wird.

[2] Man darf deshalb nicht (mit Luther) übersetzen: „dass ihr

§ 187. Mit dem Begriff der religiösen Heiligkeit, also dem Gottesbewusstsein des Menschen sind mancherlei dogmatische Anschauungen verbunden, welche auf die ethische Gestaltung des Lebens beträchtlichen Einfluss ausüben können. Gott ist ewig; auch wir Menschen sollen unsterblich sein. Mit der Vorstellung der Unsterblichkeit ist der Unterschied des gegenwärtigen und zukünftigen Daseins, des Diesseits und des Jenseits gesetzt. Unter dem Gesichtspunkt dieses Unterschiedes kann der Sinn und Zweck der irdischen Lebensführung, wie die Geschichte der Religionen und der Sittenlehre beweist, völlig verändert erscheinen. Charakteristisch für die Grundlehre des Judenthums aber ist es, dass das Sittliche als das schlechthin Absolute, als das völlig Unbedingte erscheint; hier wie dort, und dort wie hier, ist es das Höchste mit ewiger Geltung. Im Gottesbegriff selbst bilden die ethischen Ideen den wesentlichen Gehalt; durch diese mehr, als durch irgend einen anderen Inhalt ist der Mensch im Stande göttliches Wesen zu erfassen. (S. § 183). Deshalb gilt, — wie schon oben (§ 139) der klassische Ausspruch des R. Jacob, dass „eine Stunde sittlicher Lebensführung und Bethätigung höher steht als alle Genüsse der Seligkeit

---

wisset, dass ich der Herr bin, der euch heiligt", sondern „dass ich, der Herr euch heilige". Die revidirte wortgetreue Übersetzung von 1887 hat denn auch — seltsamerweise aber nicht an dieser, wohl aber an der parallelen Stelle im Ezech. 20, 12 — die richtige Übersetzung: „zum Zeichen zwischen mir und ihnen, dass sie erkennten, dass ich, Jehovah, sie heilige".

im künftigen Dasein", uns gelehrt hat, — deshalb, sage ich, gilt auch bei jedem Vergleich des irdischen Lebens mit dem Jenseits und bei jeder Beziehung des einen auf das andere die Idee des Sittlichen als das Erhabenste. — Was wir als ein Höchstes in der Zukunft, oder als ein wirksames und erfolgreiches Mittel zur Erreichung desselben in der Gegenwart uns denken können, ist schlechthin wiederum nur die Sittlichkeit; also derselbe Inhalt, welcher auch ohne Beziehung auf andere, auf jenseitige Zeit und Umstände uns als das Nothwendige und allein Würdevolle vor Augen steht. Der Mensch auf Erden ist gebrechlich und hinfällig; das wussten auch der Gesetzgeber, die Propheten und die Rabbinen sehr gut; aber von Krankheit und Tod ist bei ihnen allen sehr wenig die Rede; — es sei denn, dass von sittlichen Pflichten gehandelt wird, die sich an beide knüpfen.[1]

§ 188. Aus diesen Erwägungen ergibt sich für die Anschauung des Judenthums über den Bereich des Heiligen im Menschenleben, kurz gefasst, dieses: Das rituelle Heilige, — das schlechterdings nur als Symbol der Erhebung und Läuterung seine Bedeutung hat und haben kann, — erlangt seine Vollkommenheit nur dann, wenn von dem äusseren Vorgang zum inneren Erlebniss, von der That zum Gedanken, von der Handlung zur Gesinnung

---

[1] Dass Spinoza allzuviel Reflexion auf den Tod verwirft, ist ein ganz und gar jüdischer Zug. Dagegen ist seine Abweisung der Reue völlig unjüdisch.

fortgeschritten, wenn, mit einem Worte, das Rituale zum Religiösen wird; alles Religiöse aber, also alle Selbstbeziehung des Menschen auf Gott, alle Erhebung durch und alle Hingebung an Gott, hat zum innersten Kern und Grund das Ethische; denn alles Licht der Erkenntniss, alle Energie des Gemüthes, aller Aufschwung der Gefühle, welche uns dazu führen, das Göttliche zu ergreifen und zu begreifen, können nur an die sittlichen Ideen des göttlichen Wesens sich wenden; hier allein, durch die Idee der Sittlichkeit einzig und allein kann das endliche Wesen, der Mensch ein Abbild Gottes, des Unendlichen werden; alle Vertiefung der Gefühle, alle Veredelung und Festigung des Willens, alle Läuterung, Erleuchtung und Erhöhung der Einsicht empfängt ihre Kraft und erreicht ihren Zweck nur durch die Idee der Sittlichkeit.

§ 189. Als diesen Zweck haben wir die sittliche Heiligkeit oder die Heiligung des menschlichen Lebens bezeichnet; die Aufgabe der Ethik ist es, das Wesen und den Inhalt derselben genauer zu erörtern.

Der ethische Begriff der Heiligung ist kein überschwänglicher und kein geheimnissvoller (mystischer).[1] Dennoch bezeichnet er ein Ideal, von welchem die Lebensführung der Menschen noch unendlich weit entfernt ist.

Aber wenn dies Ideal auch so weit entfernt, wenn es uns ganz unerfüllbar erscheint, so bildet es dennoch die

---

[1] Vgl. 5. B. M. 30, 11f.

eigentliche Triebkraft, welche jeden Schritt zum Ziele leitet; und eben deshalb bildet für uns endliche und beschränkte Menschen jeder Schritt ein Ziel.

§ 190. Das Ethisch-Heilige besteht in der Vollkommenheit der Sittlichkeit.

Zur Vollkommenheit der Sittlichkeit aber gehört vor Allem, dass sie schlechthin unbedingt ist; ihre Geltung, ihren Werth und ihre Würde hat die Sittlichkeit in sich selbst; aus keinem anderen Grunde, zu keinem anderen Zweck, als um ihrer selbst willen, soll sie geübt werden. Das wirkliche Leben des Menschen zeigt uns eine Fülle, und je nach dem Masse seiner Cultur eine desto grössere Fülle von Zwecken, die er erreichen, von Werthen, die er erwerben will; noch reicher ist die Summe der ersonnenen und fortschreitend ausgebildeten Mittel zur Vermeidung von Übeln, wie zum Gewinn von Befriedigungen und zur Sicherung ihres Fortbestandes. Die sittliche Lebensführung ist mit all diesen Zwecken und mit den abwehrenden und anwerbenden Mitteln ihrer Erfüllung verwebt und verflochten; aber die Sittlichkeit soll nicht diesen Zwecken dienen, sondern sie beherrschen, sie vielmehr in ihren Dienst nehmen; niemals darf sie als ein blosses Mittel betrachtet werden, um andere Zwecke zu erreichen; sie selbst ist ihr eigener und alleiniger Zweck; sie ist zugleich der Zweck aller Zwecke.

Denn die Sittlichkeit, wenn sie vollkommen sein soll, darf auch nicht als ein Zweck neben anderen, als zwar

verschieden, aber von gleicher Art angesehen werden; etwa wie Wissenschaft und Kunst, Gewerbfleiss und Verkehr, Kräfteordnung und Güterverwaltung neben einander stehen und als Zwecke und Mittel wechselseitig miteinander verbunden sind. Die Sittlichkeit, wenn sie vollkommen sein, also wenn sie zum Ausdruck und zur Darstellung des Heiligen werden soll, steht für sich allein, allen anderen Lebenszwecken gegenüber; sie ist heilig, wenn sie schlechthin unabhängig und unbedingt frei ist; wenn sie als das letzte und das höchste Motiv aller Bethätigung, als die gesinnungbildende Macht und die schaffensfreudige und gestaltungsfrohe Energie sich bewährt.

In der rabbinischen Welt haben viele und darunter vorzügliche Geister den Gedanken in so fern auf die Spitze getrieben, als sie nicht bloss die Unbedingtheit und die Herrschaft, sondern auch die völlige Ausschliesslichkeit des sittlichen Motivs behauptet haben. Wir werden weiterhin sehen, da wo von dem Verhältniss zu den natürlichen Antrieben, den Naturzwecken die Rede ist, dass diese Ansicht nach der Grundanschauung des Judenthums eine Einschränkung erfahren muss.

§ 191. Zur Vollkommenheit des Sittlichen gehört nun zunächst auch das Ganze der Sittlichkeit, oder die Sittlichkeit als Ganzes, als in sich geschlossene Einheit. Nicht einzelne sittliche Ideen, sondern erst die Gesammtheit aller sittlichen Ideen zusammengenommen entspricht dem Begriff der ethischen Heiligkeit.

Aber nicht bloss das Ganze der Sittlichkeit, die Gesammtheit aller sittlichen Ideen, sondern auch ihre innere Einheit und Harmonie gehört zum ethisch Heiligen; die Harmonie, welche sich darin offenbart, dass vor Allem die sittlichen Begriffe, Vorschriften, Einrichtungen widerspruchslos nebeneinander stehen; sodann aber, dass jeder einzelnen Idee durch die Gesammtheit aller übrigen das rechte Mass ihrer Geltung und Bethätigung angewiesen wird; und dadurch endlich wird es möglich, dass eine Zusammenwirkung aller zum gleichen Ziele stattfindet. Eine ideale Vollkommenheit des sittlichen Daseins ist nur denkbar in einem niemals und nirgends unterbrochenen Zusammenhang aller seiner Äusserungen und Bethätigungen. Ebenso soll auch die naturgegebene Einheit der Person[1] durch die schöpferische Einheit ihrer Bethätigung ergänzt werden, sie soll aus der Sphäre der Natur in den Bereich der Sittlichkeit sich erheben. Schon in dem Ausspruch der Thorah (Deuter. 30, 15): „Siehe! ich gebe heute vor dir das Leben und den Tod" ist dieser Gedanke angedeutet; indem er sich auf die Gesammtheit aller Gesetze bezieht, werden durch den Begriff des Lebens alle zu einer geschlossenen Einheit zusammengefasst.

§ 192. Die Gefahren, welche diese harmonische Ein-

---

[1] Die natürliche Einheit der Person und ihres Selbstbewusstseins wird nur durch wirkliche psychophysische Krankheit gestört. Die moralische Einheit aber wird durch jede Art und jeden Act unsittlichen Wesens aufgehoben.

heit bedrohen, stammen zwar in der Regel aus den Antrieben, Absichten und Handlungen, welche dem natürlichen, noch ausserhalb des Sittlichen liegenden Lebensgebiete angehören: aber auch im Reiche des Sittlichen selbst ist der innere und persönliche Zusammenhang oft genug durch die Einseitigkeit bedroht, mit welcher die eine oder die andere sittliche Idee vorherrscht, und dadurch geradezu zu einer Verneinung anderer sittlichen Ideen, ja sogar zu einer Verneinung ihrer selbst führt. Aus jeder Einseitigkeit folgt nach psychologischem Gesetz die Übertreibung; und diese, auf Vernichtung des Anderen gerichtet, führt zur Selbstvernichtung; ich brauche nur an das bekannte summum jus, summa injuria und an חסיד שוטה, den „thörichten Frommen" zu erinnern.

Man kann mit gutem Grund und historischer Gerechtigkeit behaupten, dass die Langsamkeit des Fortschrittes der Menschheit in ethischer Beziehung viel weniger auf dem jeweiligen Mangel an moralischer Energie überhaupt, als auf dem Widerstreit einseitig gefasster sittlicher Ideen beruht. Die Geschichte aller Unterdrückung und Verfolgung, aller drakonischen Gesetze und aller fanatischen Aufstände liefert auf jeder Seite Belege dafür. Aber jede ethische Einseitigkeit trägt zugleich mit der Schuld der Blindheit auch die der Verblendung; auch die redlichsten Führer einer Verfolgung werden zu Verführern der Massen; auch beim besten eigenen Willen erzeugen sie den bösen Willen ihrer Gefolgschaft; denn sie erregen

die Lust und die Sucht an der Verfolgung selbst; sie wecken die Instincte der Grausamkeit, welche oft nur durch lange Zeiten der Sittigung erst besänftigt waren.[1]

§ 193. Gross also, bedrohlich und weit verbreitet sind die Gefahren der moralischen Einseitigkeit. Ihr gegenüber steht der Begriff der Heiligkeit, als der der Gesammtheit, der geschlossenen Einheit und der wirkungsvollen Harmonie aller sittlichen Ideen. Wirkungsvoll! denn dadurch eben ist die Idee der Heiligkeit eine besondere, eine Idee für sich; sie umfasst und umfängt alle anderen sittlichen Ideen, gibt ihnen das richtende Mass und mit der gegenseitigen Schranke auch gegenseitige Stütze, Belebung und Erhebung; als das Band, welches alle anderen umschliesst, ist sie selbst ein Einheitliches und Ganzes; eine neue, eine höhere, eine stärkere Triebkraft für jede einzelne sittliche Idee; jede wird am sichersten durch sie und sie wird in allen erfüllt; wenn alle anderen sittlichen Ideen קודש heilig sind, so ist sie selbst, die Idee der Heiligkeit קודש הקדשים das Hochheilige.

§ 194. Endlich aber gehört zum Begriff der Heiligkeit nicht blos die harmonische Einheit aller sittlichen Ideen, sondern auch die Einigung aller Sittlichen, die Verbindung und Zusammenschliessung aller zur Sittlichkeit Berufenen,

[1] Längst hat man bemerkt, dass dies auch die dunkelste Nachtseite aller Kriege ist; einer Nacht, welche zwar durch die Sterne der Tapferkeit und patriotischen Hingebung verschönt aber nicht erhellt wird.

die verantwortungsvolle Wirksamkeit nicht blos für die eigene, sondern für die Sittlichkeit Aller. Bevor aber dieser Punkt (im 7. Cap.) vollständig erörtert werden kann, muss die persönliche Beziehung des Menschen zum Begriff der Heiligkeit überhaupt deutlich ins Licht gestellt werden.

Vor Allem ist die Thatsache festzuhalten, dass der Mensch nicht heilig sein, sondern nur heilig werden kann; nicht Heiligkeit seiner Person, sondern Heiligkeit seines Lebens ist des Menschen Beruf. Gott allein ist heilig. Der Mensch aber soll nach Heiligkeit trachten. Heiligung ist eine unendliche Aufgabe; durch sie nimmt der Mensch, der endliche, Theil an der Unendlichkeit; mit jedem Schritt der Erfüllung wächst, erneuert und erhöht sich die Aufgabe. Mit jedem Wachsthum der Kraft, mit jedem Erfolg der Veredelung, mit jeder Stufe der Befreiung steigt die Forderung an den Menschen und das Mass seiner Verantwortung, welche nicht nur das eigene Sittlichsein, sondern das Sittlichmachen der Gesammtheit einschliesst. — In mancherlei Wendungen haben die Rabbinen diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht; ich erinnere nur an des Ben Asai שכר מצוה מצוה und das vielbekannte הק׳ב׳ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. Von der Steigerung des Menschen, von der Möglichkeit und der Pflicht der Steigerung hatten sie deutliche Vorstellungen; immer Höheres kann der Mensch ergreifen und leisten, immer weiter im Umkreis, immer gewaltiger in der

Wirksamkeit soll die Bethätigung des Edlen sich bewähren.

Aus der Fülle der Charaktere, der energischen Bestrebungen und schöpferischen Leistungen, vorzugsweise der biblischen, später auch der talmudischen Helden haben unsere Altvorderen gelernt und uns gelehrt, die vielfältigen Antriebe, die mannigfachen Abstufungen, die verschiedenen Arten und Formen und Masse des Fortschrittes und auch der Rückstände in der ethischen Cultur zu erkennen; dadurch haben sie uns auch die geistigen Wege gezeigt und gebahnt, auf denen das Gemüth zum Ziele seiner Heiligung wandelt.

§ 195. Heiligung ist Versittlichung; das unausgesetzte, stets sich erneuernde und verstärkende Streben nach Vollkommenheit im Sittlichen. Auch hier wiederum bildet der Begriff der Einheit den eigentlichen Kern, die ideale Norm der Gestaltung und zwar in zwiefacher Richtung; einerseits nämlich Einheit in Bezug auf den sachlichen (objectiven), inhaltlichen Zusammenhang, den planvollen, harmonischen Aufbau der Lebensführung, und andererseits Einheit in Bezug auf den Träger derselben (das Subject), auf den persönlichen Zusammenhang seiner Fähigkeiten und Functionen, also auf die harmonische Bildung des Charakters.

§ 196. Charakteristisch für die sogenannten wilden oder Naturvölker ist der Mangel eines jeden Lebensplanes; es fehlt auch an der Vorausberechnung und Vor-

ausbereitung der Zukunft, an dem vorbedachten Zusammenhang derselben mit der Gegenwart. Der uncultivirte Mann, wie bei uns das ungeschulte Kind lebt nur im Moment. Dagegen zeigt uns das Leben bei den Culturvölkern überall mehr oder minder weit gediehene Ansätze zu einem einheitlichen Plan in der Bethätigung des Menschen. So besteht z. B. alle Erziehung in einer Beschäftigung des Zöglings, nicht zur Erfüllung eines gegenwärtigen Zweckes, sondern um die Kräfte zur Erreichung künftiger Lebenszwecke zu wecken, auszubilden und einzuüben und den Besitz der geistigen Inhalte zu sichern, welche der spätere Lebensberuf voraussetzt. Speciell die Erziehung zur Sittlichkeit ist auf Erzeugung der Kenntnisse, Gesinnungen und theilweise auch schon Übungen des Sittlichen gerichtet, das künftig die Richtschnur der Lebensführung bilden soll. Und wenn hier, bei der Erziehung zur Sittlichkeit, je nach dem Masse des erwachten Bewusstseins und der Willensenergie Zweck und Mittel schon zusammenfallen — wenn z. B. der Gehorsam gegen die Eltern, die Ehrfurcht vor dem Lehrer sittliche Handlungen für das Jetzt und sittliche Übungen für die Zukunft zugleich ausmachen[1] — so sehen wir dasselbe Verhältniss von Mittel und Zweck, ihre Gleichzeitigkeit, ihre gegenseitige Verkettung und wechselseitige Steigerung im Leben der Erwachsenen immer wiederkehren.

---

[1] In ethischer wie in psychologischer Hinsicht harrt diese Frage, die hier nur gestreift werden konnte, noch einer gründlichen Erforschung.

Sodann liegen in der Wahl eines Berufes und in der Ausbildung für denselben die festen Grundlinien zu einem wirklichen Plan, nach welchem die Bethätigung der Persönlichkeit des Erwachsenen sich gestalten soll.

§ 197. Was hier im Grossen und Ganzen in jedem Zögling und in jedem Lehrling, in jedem Schüler einer Wissenschaft und Jünger einer Kunst sich offenbart, das wiederholt sich vereinzelt, aber vielfach und mannigfaltig in der Lebensarbeit des reifen Menschen; ferne Zielpunkte werden ins Auge gefasst und auf verschlungenen Wegen, auch nach Unterbrechungen, Ablenkungen und unter Kämpfen erreicht, um den inneren Zusammenhang aller Bethätigung herzustellen, das Lebenswerk zu einem Ganzen, im höchsten Sinne ideal gedacht, zu einem harmonischen Kunstwerk zu gestalten. An die Stelle der blossen numerischen Einheit der Person, als des Thätigen in all seinem Thun, welche auch das Verschiedenste, Zerstreuteste und Widersprechendste umfassen kann — und im Durchschnittsleben vieler Menschen auch wirklich umfasst, — soll eine sachliche Einheit der That und des Werkes treten, und mindestens in allen Hauptacten eine harmonische Einheit des Lebensgehaltes darstellen. Gleich dem Berufsleben, welches eine sachgemässe, aus der Sache stammende und zur Vollendung der Sache führende Einheit bildet, soll und kann die gesammte Thätigkeit eines Menschen als ein einheitliches Ganzes sich bewähren, wenn und weil das Leben selbst als Beruf aufgefasst wird.

Ein so geartetes, unter der einigen und einigenden Herrschaft der sittlichen Idee geführtes Dasein kann die Weihe und die Würde seiner Heiligung erwerben. Dass eine solche planschaffende und plangeleitete Thätigkeit auch das Gesammtleben und Zusammenwirken jeder menschlichen Gemeinschaft (der Vereine, Gemeinden, Staaten u. s. w.) bedingt und beherrscht, in ihren Statuten, Verfassungen, Einrichtungen und Arbeitstheilungen als die leitende und treibende Kraft sich offenbart, braucht an dieser Stelle nur angedeutet zu werden.

§ 198. Zur Heiligung, d. h. zur vollkommenen Versittlichung des Lebens gehört deshalb, dass das Gute im Menschen nicht blos ein momentaner Act, sondern eine dauernde Eigenschaft, eine stetig wirkende Kraft werde. Einzelne Handlungen können gut, gesetzmässig, sie können sogar edel sein, aber neben ihnen können niedrige Regungen zur Herrschaft gelangen; ein Mensch kann heute langmüthig, friedlich, wohlwollend sein, und morgen dem Neide, dem Gelüste der Rache oder einer sinnlichen Begierde wider Gesetz und Recht nachgeben. Aber nicht blos um die Gleichmässigkeit allein handelt es sich, sondern darauf, wie wir gesehen haben, kommt es an, dass überhaupt alles Wollen und Wirken des Menschen nicht vereinzelt, sondern auf das Ganze, auf den Zweck des Lebens bezogen sei. Erst durch diese Beziehung auf das Ganze empfängt die Handlung ihren vollkommenen Adel, erlangt sie ihre Würde. Die einzelne Handlung

kann nützlich, werthvoll sein; aber wie ein Zufälliges erscheint sie, wenn sie nur der flüchtig aufflammenden Regung des Gemüthes entstammt, und für die Erfüllung der eigentlichen Aufgabe des Menschen ist sie fast bedeutungslos.

§ 199. Dieses Ganze wird nur erreicht, wenn es in der Person sein einheitliches und harmonisches Gegenbild findet, weil das Gemüth in sich selbst zu einer geschlossenen Einheit sich gestaltet hat. Die allgemeine Norm des Guten, die Idee der Sittlichkeit muss im Menschen personificirt, das heisst: zwischen der Idee und der Person muss die harmonirende Einheit hergestellt werden. Wenn der Begriff des Heiligen auch nur annäherungsweise angewendet werden soll, dann muss die Idee der Sittlichkeit in ihm persönlich wirksam und wirklich (real) werden. Der Mensch muss, mit anderen Worten, gut sein, als Person, damit er wahrhaft gut handle; sein Wille, seine Gesinnung muss von der Idee ergriffen, bewegt, erfüllt sein, damit der Gedanke zur That, die Idee zum Leben sich gestaltet.

Auch ohne reflectirende Scheidungen und scharf logische Sonderungen hat die heilige Schrift uns über die wahren Quellen der Erhebung des Menschen erleuchtet. Wenn als die Triebkräfte zur höchsten, ethischen Leistung des Menschen, zur Liebe zu Gott selbst (5 B. M. 6, 5): „לב נפש מאוד“ also die Gesinnung, das Wissen vom Gehalt des Guten einerseits (לב = das Herz) und die Energie des

Willens, der Kraftaufwand andererseits (מאוד = Vermögen) genannt werden, so erscheint zwischen beiden נפש, die Persönlichkeit als der eigentliche Kern und Mittelpunkt. Die Idee der Sittlichkeit selbst ist der Grund alles Guten; die Person aber ist seine Ursache; in der Person wird die Idee des Guten zu einer realen Macht.

§ 200. Gott ist heilig; das heisst nichts Anderes als dass in Ihm die absolute Idee des Guten zugleich die absolute, unendliche, reale Macht und Wirklichkeit des Guten ist. Und gerade hier, wo der Abstand des Menschen, des endlichen Wesens, von Gott am grössten ist, gewinnt der Gedanke Gottes als Urbild und Vorbild des Menschen seine höchste Bedeutung. Auch im Menschen kann und soll die Idee, die unendliche, eine, obgleich beschränkte, doch wirkliche Kraft und schöpferische Macht werden, weil die Person von der Idee erfüllt ist und die Idee in der Person ihren Träger findet.

§ 201. Mit Recht hat man längst nicht blos in Bezug auf ethische Bethätigung, sondern auch in aller Culturthätigkeit die beiden Zielpunkte, auf welche sie gerichtet sein kann, unterschieden: dass entweder ideale Güter geschaffen oder ideale Personen gebildet werden sollen; dass also entweder werthvolle Erkenntnisse, Entdeckungen, Erfindungen, Gesetze, Institutionen und Werke erzeugt oder dass mit edlen Fähigkeiten, Gesinnungen und Richtungen ausgestattete Persönlichkeiten ausgebildet werden sollen; das sind zwei verschiedene und (freilich mit

Unrecht) getrennt gedachte Lebenszwecke, und nicht blos in theoretischen Betrachtungen hat man dem einen oder dem anderen mehr gehuldigt, sondern auch in der Geschichte waren sie getrennt und haben sie verschiedenen Zeiten ihre besondere Signatur aufgeprägt. (S. Anhang Nr. 31.)

Wenn es innerhalb des Judenthums an einer strengen Erläuterung und energischen Durchführung der beiden Gedankenreihen, deren psychologischer und pädagogischer Werth nicht verkannt werden darf, gefehlt hat, so ist dafür die Einseitigkeit in der Anerkennung der einen oder der anderen vermieden worden. An der Einsicht aber in die Bedeutung des Persönlichen ist nie Mangel gewesen; auch dafür sorgte und bürgte schon der Reichthum historischer Persönlichkeiten, in deren Eigenart man sich von Geschlecht zu Geschlecht immer mehr vertieft hat.

§ 202. Als das Werthvolle und Nothwendige des Persönlichen im Bereiche der Sittlichkeit hat sich erwiesen, dass das Gute nicht ein vereinzeltes, zufälliges, sondern zum Ganzen gehöriges sein soll, und ebenso, dass es nicht Flüchtiges, Springendes, Augenblickliches, sondern ein dauernd befestigtes und gesichertes sein muss. Das Dauernde aber und Stetige in der Persönlichkeit nennen wir ihren Charakter. Der ethische Charakter besteht und offenbart sich darin, dass zwischen der Ansicht eines Menschen über das, was ihm vorzüglich, werthvoll und

wünschenswert, was ihm also gut erscheint und seiner Handlungsweise —, kurz gesagt: dass zwischen seiner Einsicht und seinem Willen eine durchgehende Übereinstimmung stattfindet, dass also der Erkenntniss die Anerkennung, der Ansicht die Energie folgt.

Es kann deshalb auch schlechte Charaktere geben; wer in stetiger Übereinstimmung mit seiner eigenen Ansicht handelt, aber unfähig ist, das wahrhaft Gute zu ergreifen, sondern von falschen Schätzungen und niedrigen Neigungen gefesselt ist, zeigt auch einen Charakter, aber einen schlechten. Freilich, die Stetigkeit, — die aus der Natur des Guten so selbstverständlich quillt und zu seinem Begriffe gehört — die Stetigkeit, sage ich, im Argen ist glücklicherweise eine seltene Erscheinung. Viel weiter verbreitet ist das moralische Übel, das in dem Mangel an Charakter liegt.[1] Von Natur ist der Wille des Menschen schwankend und wechselnd. Wohl bedarf es deshalb zwar vor Allem der Erkenntniss des Guten, aber sie verbürgt noch nicht den guten Willen und noch weniger die gute That.

Das altehrwürdige und langgeheiligte Ideal des ethi-

---

[1] Ob es der schlechteste von allen Charakteren ist, gar keinen zu haben, das lasse ich dahingestellt. Nach jüdischer Auffassung jedenfalls gilt als der Schlechteste derjenige, der sich nicht begnügt, das Arge zu thun, sondern auch Andere dazu verleitet. Diese Ansicht wird in jeder Ethik wiederkehren, welche, wie die des Judenthums vorzugsweise Socialethik ist.

schen Charakters ist deshalb, dass ein לב טהור ein lauterer Sinn, eine klare Gesinnung mit dem רוח נכון dem festen, gleichmässigen, wandellos auf das Gute gerichteten Willen verbunden sei.[1]

---

1 S. Ps. 51, 12, wo auch der Zusammenhang mit dem Begriff des Heiligen durch V. 13 offenbar ist.

5. Capitel.

Versittlichung ist Gesetzlichkeit.

§ 203. Heiligung ist Versittlichung. — Die Versittlichung aber vollzieht sich durch Gesetzlichkeit; Gesetzlichkeit heisst die auf Erfüllung aller Gebote gerichtete Gesinnung, die stetige Bereitwilligkeit und der energische Wille, pflichtmässig, d. h. nach der Norm des Gesetzes zu handeln.

Der Act der Heiligung besteht im Gehorsam; specifisch religiös gedacht: im Gehorsam gegen Gott; ethisch genommen: im Gehorsam gegen das Sittengesetz.

Heiligung ist überhaupt Angehörigkeit, Hingebung an Gott. Zu den Worten: „und heilige Menschen sollt ihr mir sein“ (2 B. M. 22, 30) bemerkt R. Ismael: wenn ihr heilig seid, dann gehört ihr mir, seid ihr die Meinigen. (Mechilta, Mischpatim, Cap. 20). Die Hingebung aber findet in der Gesetzeserfüllung ihren zugleich energischen und werthvollen Ausdruck. Der Gehorsam gegen sein Gesetz ist die edelste Form der Hingebung an Gott. Im Vergleich mit allen mystischen Vertiefungen, allen Anspannungen und Überspannungen des Gedankens und

allen Erregungen der Gefühle bildet der Gehorsam eine klare, durchsichtige Atmosphäre, in welcher der Geist der Sittlichkeit athmet. Nach des Maimonides Erklärung, welche durch das hinzugefügte Beispiel der Keuschheit Josefs zweifelfreie Deutlichkeit gewinnt, ist jede sittliche That, die nicht aus irgend einer Nebenabsicht — aus Sorge oder Furcht, aus Nutzen oder Gewinn, oder aus Ehrsucht etc. — sondern nur um der Erfüllung des sittlichen Gebotes selbst willen — also „um Gottes willen“ geschieht, schon ein Act der Heiligung, des Menschen und dadurch des göttlichen Namens. — (יסודי התורה פ״ה י).

§ 204. Aber schon in der Thorah selbst ist der Zusammenhang des Begriffs der Heiligkeit mit dem Gehorsam in der Gesetzeserfüllung oft genug betont. Darüber ist oben (§ 185 f.) bereits der Nachweis geführt. Hier aber muss besonders noch auf Deuteron. 26, 17—19 hingewiesen werden, wo die drei Begriffe der Angehörigkeit (oder Hingebung), Gehorsam und Heiligkeit als völlig miteinander verwebt erscheinen. Die Verse lauten: „Den Ewigen hast du heute angerufen, dass er dir ein Gott sei und dass du in seinen Wegen wandeln, und seine Satzungen, Gebote und Vorschriften beobachten und seiner Stimme gehorchen wollest; und der Ewige hat dich heute berufen, ihm ein angehöriges Volk zu sein, wie er verheissen, und alle seine Gebote zu erfüllen; dass er dich mache zum höchsten über all die Völker, die er geschaffen, zum Ruhme, zum Preise und zur Zierde, damit du seiest ein

heiliges Volk dem Ewigen, deinem Gott, wie er verheissen hat". —

Besonders hervorzuheben sind noch die an die Vorschrift der Schaufäden angeknüpften Worte des 40. Verses des 15. Cap. im 4. B. M.: „damit ihr gedenket und thuet alle meine Gebote und heilig seid"; man mag dieses „und" heilig seid als eine blosse Umschreibung und Fortsetzung des Gebotes oder mit Abn Esra als die Verheissung einer Folge desselben auffassen: immer treten die beiden Begriffe der Gesetzlichkeit und der Heiligkeit in der innigsten Verbindung miteinander hervor.

Es könnte scheinen, als ob das Wort „gedenket" im Vers 40 neben „und thuet" überflüssig wäre, weil ein Thun ohne Gedenken ja unmöglich ist, zumal da das „Gedenken" schon im voraufgehenden Verse (39) und dort mit vollem Recht erwähnt ist, weil es sich um die Angabe der Bedeutung der Schaufäden als psychologisches Zeichen der Erinnerung handelt.[1] In der That scheint mir der Ausdruck — seltsam genug schweigen alle Commentare — hier von reichlichem Gewicht. Vom Gehorsam ist die Rede; dieser aber bezieht sich nicht blos auf die Gebote, sondern auch auf die Verbote; von diesen kann man nicht

---

[1] Es darf behufs der Erleuchtung der Thatsache, dass den Gesetzen überhaupt und den Ceremonialgeboten insbesondere eine sehr verschiedenartige Begründung zukommen kann, nicht unerwähnt bleiben, dass die Schaufäden ihre Bedeutung nicht als Symbol, sondern als einfaches psychologisches Mittel der Erinnerung besitzen.

sagen: „ihr sollt thun" ועשיתם. Zur pflichtmässigen Befolgung eines Verbotes aber gehört das Gedenken des verbietenden Gesetzes; erst die bewusste Unterlassung erhebt auch diese zur sittlichen That. Das blosse Nichtthun, die reine Negation ist ohne Bedeutung. Auch im Bereiche der Nerventhätigkeit hat man in neuerer Zeit die positive Wirksamkeit von besonderen Hemmungsnerven entdeckt; ebenso bedarf es eines positiven Willensactes, um die aufsteigende Begierde nach dem Verbotenen zu beherrschen und zu negiren. Dass den Gesetzen des Verbotes eine weitreichende positive Bedeutung im Umkreis der Sittlichkeit zukommt, liegt auf der Hand; denn auch ein flüchtiger Blick in das Gesammtgetriebe des menschlichen Strebens und Wirkens zeigt uns die Nothwendigkeit, gegenüber den positiven, natürlichen Antrieben ein bestimmendes Mass und eine hemmende Schranke aufzustellen. Daraus erklärt sich die zunächst befremdliche statistische Thatsache, dass im Zehngebot nur drei positive aber sieben negative Sätze sich befinden, und in der Zählung aller Gesetze als 613 sind 365 negativ und nur 248 positiv. Die Schranke gegen das Verbotene bildet zugleich die Pforte zum Eintritt in den Bereich des Heiligen oder des positiven sittlichen Handelns. Der Gehorsam aber gegen das Gesetz des Verbotes muss sich um so mehr als eine positive Kraft und That bewähren, weil auch in dem Bewusstsein des Verbotes selbst psychologisch ein positives Element oder ein Antrieb zur

Verletzung des Gesetzes sich findet. Das römische nitimur in vetitum und das hebräische יצר לב אדם רע drücken beide die Auflehnung gegen das Gesetz, gerade weil es Gesetz ist, aus; ihre, der Auflehnung Wurzel im menschlichen Gemüthe aber ist die Neigung zur schrankenlosen Freiheit, d. h. also zur Willkür. Die Neigung verbindet sich oft genug mit der bewussten Selbstbehauptung des persönlichen Individuums, seiner einzelnen Eigenart und des besonderen Eigenwillens gerade gegen das Gesetz als gegen das Allgemeine. „Ich will ich sein" ist hier die Formel des Gemüthsstandes, in welchem der Ungehorsam gegen das Gesetz zur positiven Lust und Begierde wird. — Ich brauche nicht zu sagen, dass das absolute Gegentheil davon jener wahre und volle Gehorsam ist, welcher nur das Gesetz oder das Allgemeine zum Inhalt seines Willens macht; seinen eigenen Willen mit Freiheit in dem Masse und aus dem Grunde aufgibt, weil das Allgemeine allein in ihm Raum gewinnen und dessen Triebkraft zur herrschenden Macht in ihm werden soll.

§ 205. Man kann die Gesetzlichkeit, d. h. die Gesinnung, welche nach der Erfüllung des Gesetzes, weil es Gesetz ist, trachtet, als das eigentliche Ziel des Gesetzes ansehen. Frei von allen Wünschen, Absichten, Zwecken, welche sonst ihre Anziehung auf das menschliche Gemüth ausüben, waltet hier der Gehorsam als ein rein formales Element. Auf keinerlei Art von Erfolg, auch nicht auf einen geistigen, wird hier geachtet und gerechnet, als

darauf, dass die Handlung durch den Gehorsam, der sie erzeugt, zu einer sittlichen wird. Alle anderen Zwecke verschwinden oder, genauer gesagt, werden unterworfen und untergeordnet, der Zweck der Sittlichkeit selbst bleibt als der höchste und herrschende.

Alles ethische Streben und alle ethische Lehre geht auf Freiheit; die Freiheit aber kann im Gemüth nur zur Blüthe gedeihen durch Übernahme des Gesetzes und Erhebung desselben zur persönlichen Norm des Handelns. Dann erst, durch das Übergewicht des formalen Elementes tritt die Sittlichkeit in ihrer vollen Reinheit hervor; denn dadurch allein erwirbt der Mensch die innere Freiheit gegenüber allen anderen Antrieben und Folgen des Handelns. Diesem Gedanken geben die Rabbinen dadurch treffenden Ausdruck, dass sie erklären, „alle Gebote seien nur gegeben, um die Geschöpfe (also die Menschen als Naturwesen) dadurch zu läutern“. (Ber. rabbah c. 44.) Die Läuterung besteht eben in der Überwindung aller realen Antriebe zum Handeln durch das formale Element des sittlichen Gehorsams. In der Berufung Abrahams, in welchem „alle Völker der Erde gesegnet werden sollten“, bildet den Hauptbegriff das למען אשר יצוה את בניו „damit er befehle seinen Kindern“ (1. B. M. 18. 18, 19.)

§ 206. Dass im rabbinischen Geiste die Gesetzlichkeit des Handelns vorzugsweise den ethischen Charakter desselben begründet, ist bekannt. Der Gedanke tritt uns am deutlichsten in der Controverse entgegen, welche darüber

stattfindet, ob derjenige verdienstlicher handle, welcher eine That vollbringt, die ihm durch das Gesetz geboten, auf welches er also verpflichtet ist, oder derjenige, welcher dieselbe That aus freien Stücken und ohne gesetzliche Verpflichtung vollzieht. Von R. Chanina stammt der Ausspruch: Derjenige ist grösser, welcher das Gesetz erfüllt, zu welchem er verpflichtet ist, als derjenige, welcher es erfüllt, ohne dazu verpflichtet zu sein. Es wird berichtet, dass R. Joseph anfänglich der entgegengesetzten Meinung gewesen; als er aber die Ansicht des R. Chanina vernommen, stimmte er derselben bei. Und diese darf als die überwiegende, ja als die eigentlich herrschende bezeichnet werden. Wird doch auch der Ausspruch des R. Chanina öfter wiederholt, ohne dass er je bestritten wird.[1] (S. Kiduschin 31a, Baba kama 38a und 87a, Aboda sara 3a.) (S. Anhang Nr. 32.)

---

[1] Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die schärfere Zuspitzung des Begriffs der Gesetzlichkeit ihren Grund in der Polemik gegen die paulinisch-christliche Anschauung hatte, die sich bekanntlich in schroffer Weise gegen das Gesetz stemmt, indem sie annimmt, dass erst aus dem Gesetze die Sünde stamme (s. Römerbrief 7, 7 und I. Cor. 15, 56). Diese Wendung des Gedankens bei Paulus, der doch wiederum die Erfüllung des Gesetzes durch Vermeidung der Sünde, also auch wörtlich durch den „Gehorsam“ (s. Römer 6, 14 f.) nicht aufgeben will, erklärt sich zur Genüge aus seiner Absicht, vor Allem ein Apostel der Heiden zu sein.

Der Gegenstand erheischt eine Art von historischer Untersuchung, welche dieser Darstellung fern bleiben muss, um nicht aus dem Rahmen des Judenthums herauszutreten. Nur dies sei hier noch bemerkt, dass uns der stärkste Gegensatz gegen die Paulinische Lehre

§ 207. Aber nicht, als ob die Rabbinen die sachlich-inhaltliche Bedeutung der Gesetze unterschätzt hätten! Dies war schon deshalb nicht möglich, weil in ihren Aussprüchen die ethische und die psychologisch-pädagogische Erwägung kaum von einander geschieden werden; bald ist es die ethische Forderung, bald die psychologische Förderung des Guten, worauf ihr Gedanke zielt.

Neuerdings pflegt man bei der Erörterung des Begriffs der Gesetzlichkeit oder Pflichtmässigkeit des Handelns vorzugsweise den einfachen Gegensatz von Pflicht und Neigung zu beachten; so beschränkt haben die Rabbinen die Sache nicht angesehen, vielmehr ein Mannigfaltiges beachtet.[1] Der sittlichen Handlung kann ursprüngliche natürliche Neigung oder innere geistige Zustimmung entsprechen, auch Freudigkeit der Erfüllung kann damit verbunden sein. Die geistige Zustimmung kann auch ohne und gegen die natürliche Neigung stattfinden; aber auch ohne sachliche Zustimmung ist Gehorsam gegen das Gesetz und wegen des vorhandenen Gehorsams sogar

---

in einem Ausspruch des Issi ben Jehudah (s. Mechilta Mischpatim 20) entgegentritt, welcher Gesetz und Heiligkeit gleichstellt; er sagt nämlich: „Wenn Gott Israel ein neues Gesetz gibt, so vermehrt er damit seine Heiligkeit." Weshalb dieser Issi unter so vielen Namen auftritt (s. Joma 52b), scheint mir unerfindlich; aber jedenfalls ist er ein Zeitgenosse des Simon b. Jochai (s. Bacher, Agada der Tannaim I, 373) und sein Ausspruch wird deshalb in die Zeit der ersten Ausbreitung der Paulinischen Lehre fallen.

[1] Die Erörterungen des Maimonides über die Frage sind bei Rosin, Ethik d. Maim. S. 92 ff., zusammengestellt.

Freudigkeit der Erfüllung möglich. Ferner kann auch dann, wenn ein Gesetz eine vernünftige und bekannte Begründung hat, der Gehorsam ohne eine Beziehung auf diesen Grund vorhanden sein.

Thatsächlich haben die Juden vielfach die מצוות (die Gebote), auch wo ein Grund für dieselben ursprünglich und deutlich angegeben oder später aufgestellt war, nicht wegen dieses Grundes und von ihm bewogen, sondern allein aus Gesetzlichkeit vollzogen; der Gehorsam galt nicht blos als ethische Forderung, sondern er war der reale psychologische Grund der Befolgung; der Gehorsam selbst war zur Neigung geworden, und diese Neigung war so stark, ja sie war oft stärker als je eine natürliche.

§ 208. In der Bevorzugung des מצווה ועושה, des Verpflichteten vor dem Nichtverpflichteten offenbart sich die Grundanschauung: gesetzliches Handeln, d. h. Gesetzlichkeit des Handelns wird gefordert ohne irgend eine Rücksicht auf einen Zweck des Gesetzes; denn das Sittliche soll gar keinen andern Zweck haben als die Sittlichkeit selbst; also Reinheit des Sittlichen von allen anderen untergeordneten Zwecken. Wir haben oben (§ 100) gesehen, dass dies auch der wahre Sinn der Autonomie des Sittlichen gegen jede Heteronomie aus der Verfolgung und der Herrschaft irgend welcher sonstigen Zwecke ist. Dieser wahre und tiefe Sinn der Autonomie bleibt für den Juden deshalb bestehen, auch wenn sein Gehorsam Gehorsam gegen Gott und das gegebene Gesetz ist.

§ 209. Von allen Principien der Sittenlehre ist (wissenschaftlich und für das Judenthum auch historisch betrachtet) das der Gesetzlichkeit, also das formale Princip der Verpflichtung zur Sittlichkeit oder das Gute zu wollen, das einzig Feste. Der Inhalt des Guten, des Gesetzes ist des Wechsels, Wandels, der Entwicklung fähig und bedürftig; nur die Pflicht, das nach bestem Wissen und Gewissen als gut Erkannte auch zu wollen, bedarf keiner Wandelung und gestattet keine. Und wie diese Pflicht das unter allen Umständen Sich-gleich-Bleibende ist, kann sie auch immer zur Anwendung kommen; denn für jede Stunde des menschlichen Daseins findet sich eine Gelegenheit, irgend eine der sittlichen Forderungen zu erfüllen, und wäre es auch nur im bewussten Unterlassen des Verbotenen.

§ 210. Wenn nun auch die rabbinische Anschauung allen Werth und alle Würde in die Persönlichkeit legt, nur ihre Gestaltung und ihre Bewährung als Ziel aller Thätigkeit ansieht, entsprechend dem והייתם קדושים „damit ihr heilig werdet“: so ist doch alle Willkür ausgeschlossen und der Gegensatz von Person und Sache verschwindet von selbst. Denn der Inhalt der sittlichen Person, der ihr wahres Wesen ausmacht, ist das Gesetz (כי הם חיינו), das im Denken erfasst, in der gefühlvollen Gesinnung gehegt und durch den Willen und die That erfüllt werden soll. Das Sittliche ist eben ganz und gar persönlich, aber doch zugleich ganz und gar sachlich;

nur in der Freiheit des Menschen tritt es auf und ist doch von jeder Willkür unabhängig. Geradeso wie der Mensch mit seiner Willkür gegen ein Naturgesetz verstossen, aber an demselben Nichts ändern kann, so kann er auch an der sittlichen Idee Nichts aus Willkür ändern.

§ 211. Vielfach hat man den Begriff der Gesetzlichkeit, nachdem man ihm den einer äusserlichen Legalität untergeschoben hatte, in seinem ethischen Werthe herabzusetzen versucht. Es verhält sich aber mit der wahren Idee der Gesetzlichkeit in ihrer psychologischen Wirksamkeit zur Erzeugung einer sittlichen Lebens- und Handlungsweise kaum anders als mit dem wahren Begriff der Religion im Verhältniss zu religiösen Meinungen und Übungen. Bei der Religion wird das grösste Gewicht, wie man längst zugesteht, auf die Erregung des Gefühls gelegt; nicht in einem intellectuellen Erfassen dogmatischer Begriffe, in der Annahme und in dem gläubigen Nach- und Mitdenken bestimmter Lehren und der Ausübung vorgeschriebener formeller Handlungen besteht die wahre Frömmigkeit, sondern in der Erhebung der Seele und ihrer Hingebung, welche als religiöse Gefühle innerlich erlebt werden.

Aber auch im Bereiche des Sittlichen ist das Gefühl von entscheidender Bedeutung. Mag immerhin die in klare Begriffe gefasste Norm des Handelns (talmudisch geredet: die Halachah) das zunächst Wichtigste für alle moralische Erkenntniss sein und der zur thatkräftigsten

Wirksamkeit leitende Wille das Probehaltigste und Werthvollste der Sittlichkeit ausmachen: zu einer vollkommenen Erscheinung des Sittlichen kommt es nicht ohne die lebendigste Regung der sittlichen Gefühle. רחמנא לבא בעי „der Allliebende verlangt das Herz" wird im Talmud besonders hervorgehoben.[1] Auch die Erkenntniss des Gesetzes und das gesetzliche Handeln sollen zur Herzenssache werden. Gesetzlichkeit als ethische Gesinnung heisst nicht bloss mit klarer Einsicht das Gesetz kennen, mit Energie seine Erfüllung bewirken, sondern mit dem ganzen Gemüthe das Gesetz ergreifen und von der Sehnsucht beseelt sein, dass das Gesetz in der Welt und in uns selbst zur Herrschaft gelange, dass unser ganzes Leben durch seine Vollziehung geordnet, geleitet und befruchtet werde.

§ 212. Das Gemüth oder das Herz bildet die Vermittlung zwischen Idee und Wirksamkeit, zwischen Denken und Wollen der sittlichen Vorschrift; erst in der vom Gefühl der Sittlichkeit erregten, durchdrungenen und erhobenen Seele werden die Begriffe des Gesetzes zur erleuchtenden Macht, und die Äusserungen des Willens

---

[1] Das talmudische לבא hat selten noch die weite Bedeutung des Hebräischen לב, in welchem eigentlich alles Psychische enthalten ist; in der Regel nähert sich jenes der jetzigen Bedeutung des deutschen „Herz", und zielt vorzugsweise auf die innere Gesinnung im Unterschied vom äusseren Thun. (S. Sanh. 106a und Berach. 20a d. Münch. Mscs.)

zur würdevollen Lebensenergie. — Wenn es in Folge der strengen Form der Halachah, die sich vor Allem natürlich an den Willen und die Thatkraft wendet, zuweilen den Anschein gewinnt, als ob daneben das sittliche Gefühl, die innere Gesinnung vernachlässigt wäre, so fehlt es durchaus nicht an ausdrücklichen Beweisen des Gegentheils. Kann man auch Gefühle nicht dictiren, so wird die Forderung derselben dennoch und zwar dadurch zum Ausdruck gebracht, dass sie die ethischen Werthurtheile bedingen, so z. B. wenn es ausdrücklich heisst: „Liebeserweisungen, Handlungen des Wohlwollens erlangen ihren Werth nach dem Masse der Liebe, aus welcher sie entspringen“ לפי חסד שבה. (Von R. Eleasar, s. Sukkah 49 b. S. auch Anhang No. 33).

§ 213. Zu dem Weihevollsten im Begriff der Gesetzlichkeit gehört es, dass dadurch auch den äusseren Dingen, den Sachen, welche Gegenstand oder Mittel der Gesetzeserfüllung sind, gleichsam der Stempel der Idee aufgeprägt wird.

Die Gesetzlichkeit wird oft zum Äussersten, auch zum Äusserlichsten getrieben; auch in Gebieten, wo man es am wenigsten erwarten sollte; statt vieler Beispiele sei nur eines angeführt. Man darf die zu Almosen bestimmte Münze, die man bei Seite gelegt hat, mit einer anderen vertauschen; sobald sie aber in die Hand des Armenpflegers gelangt ist, „darf sie nicht mehr vertauscht werden„

(Maimoides[1]). Der tiefere Sinn in dieser scheinbar ganz ungehörigen, äusserlichen Peinlichkeit ist nicht zu verkennen. Das bestimmte Geldstück hat mit der Übergabe an den Pfleger seine Weihe empfangen; dieses sinnliche Ding ist Träger der sittlichen Idee des Wohlwollens geworden; es ist aus der physischen Sphäre, der es entstammt und angehört, emporgehoben und in den Bund des Geisterreichs mit aufgenommen; darum soll es nicht wieder in den Dienst gemeinen Nutzens zurückkehren, bevor die sittliche That, zu der es bestimmt war, mit ihm vollbracht ist.[2]

§ 214. Dass die Gesetze nicht gegeben seien, um irgend einen sinnlichen Befriedigungszweck, sei es des Einzelnen, sei es der Gesammtheit zu erreichen, dies wird durch den einfachen Satz מצוות לאו ליהנות נתנו, „die Gesetze sind nicht zum Genuss gegeben" deutlich ausgedrückt. Gleichwohl wird in der heiligen Schrift, besonders aber im rabbinischen Geiste der Vorzug der Gesetze darin erkannt, dass sie

---

[1] Die älteste Quelle dieses Gedankens findet sich 3. B. M. 27, 10 und bezieht sich auf Opferthiere.

[2] Auch sonst im Leben finden wir das menschliche Gemüth bereit, den Abglanz der Idee auf die Sachen zu übertragen, welche ihr gedient haben (s. oben § 182). Daher die pietätvolle Schätzung der Andenken, der Reliquien; die Feder, womit man eine grosse Staatsaction vollzogen, oder womit ein grosser Dichter geschrieben hat, wird als ein Schatz bewahrt und gezeigt. Aber hier wie dort führt Übertreibung auf Abwege. Die wahre Idealisirung besteht darin, die eigenen Handlungen nach der Norm und die äusseren Objecte nach der Form der Idee zu gestalten; also die persönliche

nicht blos eine formale Gesetzlichkeit schaffen, sondern durch ihren concreten Inhalt eine Verbindung mit dem wirklichen Leben und seinen Zwecken herstellen. — Nicht um diese Zwecke zu erfüllen, sondern um sie durch das darauf bezügliche Gesetz zu veredeln und in eine höhere Sphäre zu erheben, ist das Gesetz gegeben. — Auch über blosse Kraftentwicklung und Culturentfaltung, deren Werth an sich die Rabbinen sehr wohl kennen und anerkennen, führt das sittliche Gesetz hinaus; denn jene enthalten immer noch den Antrieb des Egoismus, sind in ihrer Bethätigung von demselben als von der wesentlichsten Bedingung und treibenden Kraft abhängig. Bei der reinen und wahren Sittlichkeit aber ist die Begründung des Gesetzes ausgeschlossen, dass dadurch die Befriedigung des Ich und seiner Interessen erzielt werden soll. In einer naiven aber treffenden Allegorie hat der Talmud diesen Gedanken dargestellt. Die Culturvölker erscheinen vor dem Richterstuhle Gottes und verlangen den Lohn für ihre Tugenden und Leistungen. „Was habt ihr gethan?" — „Wir haben, sagen sie, die nützlichsten Werke geschaffen; haben Strassen gebahnt, Brücken gebaut, Marktplätze für den erfolgreichen Ver-

---

Action und die Mittel derselben mit der Idee in feste Verbindung zu bringen; aber die Idee an dieses zufällige Object zu heften, wenn ein anderes denselben idealen Dienst thun kann, bleibt eine Übertreibung, welche leicht auf Abwege führt, weil sie die Idee selbst zu veräusserlichen Gefahr läuft.

kehr der Menschen angelegt, haben Bäder und Gymnasien, Theater und Circus errichtet“ — — „Nun wohl, das ist Alles sehr schön und verdienstlich, aber in alledem waren nur egoistische Antriebe thätig, sowie Alles nur auf den Genuss und die persönliche Befriedigung abzielte; es fehlt darin noch die reine Sittlichkeit, deren Gesetze nicht im Dienste des Genusses, sondern um ihrer selbst willen, oder deshalb erfüllt werden sollen, damit der Mensch durch die Gesetzlichkeit zu einem höheren, einem wahrhaft sittlichen Wesen werden solle“ (s. Abodah sarah 2). Mit Recht sagt Eucken a. a. O. S. 127 in Bezug auf die Griechen: „Sobald nicht mehr der hochgebildete und wohlhabende Athener, sondern der Mensch als Mensch den Massstab der Schätzung gab, war die antike Lösung des Problems (der Menschheit) unzulänglich geworden. — Noch mehr wurde sie es durch die Vertiefung der Lebensarbeit, welche in dem Selbständigwerden einer moralischen Aufgabe zum Ausdruck kommt. Wohl enthalten auch die Lebensanschauungen der klassischen Denker eine Moral, aber sie enthalten sie eben nur; zur Entfaltung ihrer Eigenart und zur Beherrschung des gesammten Lebens hat sie erst die Folgezeit gebracht. — — Die inwohnende Vernunft entwickelt damit ein Problem in der tiefsten Wurzel der geistigen Existenz, — das alles bisherige Leben mit seiner Kraftleistung in die Peripherie des Daseins schob, alle glänzenden Erfolge der Culturarbeit verblassen liess.“ — Und eben dieser tiefe, hier

so vorzüglich herausgebildete Gedanke ist genau der Sinn jener angeführten Allegorie des Talmuds.

§ 215. Schon oben bei der Erläuterung des Begriffs der Heiligung ist davon die Rede gewesen (s. § 191 ff.), dass es darauf ankommt, das Leben als Ganzes, Einheitliches, durch den einen grossen Lebenszweck der Sittlichkeit selbst in sich Gefestigtes zu betrachten. Für die reale Gestaltung, d. h. für die wirkliche Lebensführung auch der vorzüglichsten unter den Menschen, erscheint dieser Gedanke als ein überfliegendes, völlig unerreichbares Ideal. Am ehesten aber noch ist in dem formalen Element der Gesetzlichkeit das Mittel gegeben, diesem Ideal sich zu nähern; ist die Gesinnung des Menschen allezeit auf die Erfüllung des Gesetzes gerichtet, so ist sein Leben zwar noch nicht systematisch geordnet, oder kunstmässig aufgebaut, aber doch von der sittlichen Idee gleichmässig durchzogen. Entschieden hat diese Hoffnung, trotz aller obschwebenden Hemmungen und Hindernisse sich dem Ideal der Sittlichkeit durch die stets bereite Möglichkeit einer formellen Pflichterfüllung zu nähern, im Sinne der Talmudisten gelegen und sie geleitet, das Leben des Juden fort und fort mit Halachoth zu umstellen und zu durchflechten. Auch dem R. Chananjah b. Akaschia wird der Gedanke nahe gelegen haben, als er den Ausspruch that: „Gott wollte die Verdienste Israels mehren, darum häufte er ihm Lehre (zum Studium) und Satzung (zur Übung)" (Mischnah Makkoth 3). — Es gehört zu den beglückendsten

Erfahrungen des jüdischen Lebens, dass dieser Sinn für die Gesetzlichkeit, diese stetige Spannung der Aufmerksamkeit und des Willens auf die Erfüllung des Gesetzes durchaus keine Seltenheit ist. Im Zusammenhang damit steht der eigenthümliche Vorzug des formalen Begriffs der Gesetzlichkeit, dass vor ihm der Unterschied des Grossen und des Kleinen, des Haupt- und des Nebensächlichen in der Lebensführung verschwindet, weil diese aus Einer und aus der tiefsten Quelle fliesst, aus der Sehnsucht das Gesetz zu erfüllen.[1]

§ 216. Schliesslich aber liegt der höchste Erfolg des Gesetzes in der einheitbildenden Macht, die es ausübt. Das Gesetz ist seinem Wesen nach allgemein, es ist für Alle. Wie es zum Begriff des Naturgesetzes gehört, dass es von ihm keine Ausnahme giebt, so gehört es zum Begriff des sittlichen und jedes gegebenen Gesetzes, dass es vor ihm keine Ausnahmen und keine Unterschiede giebt. Wie aber alle Verpflichteten vor dem Gesetze gleich sind, Jeder unter gleichen Umständen von demselben auf gleiche Weise getroffen wird und ihm den gleichen Gehorsam schuldet, so bilden sie zusammen durch die Gesetzlichkeit, d. h. durch die gehorsame Ge-

[1] Auch die Stoiker finden wir, obgleich mit anderer Wendung, auf der Bahn dieses Gedankens. — Hier liegt auch der tiefere Grund für die Aboth II, 1 erwähnte Vorschrift von Rabbi, „das leichte Gebot ernst wie das strenge zu nehmen“; während seine Begründung kaum durch die Verbindung mit dem Ausspruch des Ben Asai (Aboth IV, 2) erträglich wird.

sinnung und Willensrichtung eine innere Einheit. Für Jeden wird das Gesetz die wichtigste Quelle zur Schöpfung der Gesammtheit; durch die Unterwerfung unter das Gesetz, dem auch alle anderen zu dienen haben, wird jeder Einzelne zum Gliede der Gesammtheit, wie durch den Gehorsam gegen das Commando aus den einzelnen Soldaten ein geschlossenes Heer wird.

§ 217. Zwar auch von Natur entspringt aus der Gleichheit der natürlichen Antriebe, aus den gleichen Lebensbedingungen und deshalb gleichen Neigungen und Absichten, noch mehr aber aus den natürlichen Beziehungen der Blutsverwandtschaft und Stammesangehörigkeit die Einheit einer Volksmenge; wird sie aber einem gemeinsamen Gesetz unterworfen, dann gestaltet sie sich zu einer geistigen Gesammtheit, einer moralisch beseelten Gesellschaft; die natürlichen Bande, welche die Masse umschlingen, werden zugleich beides: sowohl verstärkt und befestigt als auch veredelt und vergeistigt, und die Gesetzlichkeit erweist sich als die überwiegende Macht in der Einheitsbildung. Das Gesetz ist der tiefste, edelste und fruchtbarste Grund der Gesammtheit.

§ 218. Darum besonders wird auch die Erkenntniss des Gesetzes und seine Erfüllung von allen vorzüglichen Geistern des Judenthums als das Höchste gepriesen; mit der Thorah, den Propheten und den Psalmisten wetteifern darin die Rabbinen. Die Psalmen sind

dafür besonders lehrreich; sie fallen in die Periode der bedeutendsten ethischen Entwicklung des Volkes; unerschöpflich in dem Bestreben, das Gesetz zu verherrlichen, bieten sie (man braucht nur die Sammlung im 119. Psalm anzusehen) immer hundert Aussprüche über die allgemeine Gesetzlichkeit überhaupt gegen einen, der von einem besonderen Gesetz oder von einem besonderen Lebenszwecke handelt.

§ 219. Die wahre und wahrhaft ethische Bedeutung dieses Übergewichts des geistigen und moralischen Elements der Gesetzlichkeit in der Volkseinheit offenbart sich aber darin, dass zwar die Bande der Natur dadurch befestigt werden, aber dennoch zugleich ihre Schranke aufgehoben wird. Indem das Gesetz als das gleiche nicht blos für den Eingeborenen und Stammverwandten, sondern auch für den Beisassen und den Fremdling erklärt ist, durchbricht es die Scheidewände der Natur, stellt es die menschliche Gesellschaft auf einen anderen, auf einen tieferen und festeren Grund. Alle schöpferische Thätigkeit in der Natur besteht darin, aus den gegebenen Elementen und elementaren Individuen durch neue, folgenreiche Verbindungen neue Gebilde, neue Formen des Daseins, der Gestalten und der Functionen (Verrichtungen) zu erzeugen. Das Gesetz, die Thorah, die Sittlichkeit (objectiv) und die Gesetzlichkeit (subjectiv) vollziehen die höchste — die dem menschlichen Geiste denkbar höchste! — schöpferische That: aus den gegebenen Einzel-

personen durch ihre Vereinigung das erhabenste aller Gebilde des Universums herzustellen, die innere, geistige, moralische Einheit einer Gesammtheit; einer Gesammtheit, deren Zusammenwirken, auf welcherlei Zwecke es auch gerichtet sei, doch seinen Werth und seine Würde aus der gemeinsamen Gesetzlichkeit schöpft. Einheitliches Zusammenwirken, persönliche und sachliche Zusammenschliessung, neben aller Natur und über alle Natur hinaus, durch das Gesetz und für das Gesetz, ist die wahre Heiligung des menschlichen Lebens.

---

6. Capitel.

Naturgesetz und Sittengesetz.

§ 220. Das Weltall ist im Geiste des Judenthums das gottgeschaffene; das Weltall aber besteht nicht blos, es webt und wirkt. Gott hat aus dem ursprünglichen Chaos einen Kosmos gebildet; auch in der Materie walten feste Ordnungen und unvergängliche Gesetze. Die einzelnen Gebilde des Universums und ihre Erscheinung wandeln und wechseln; Tag und Nacht, Kälte und Wärme, Sommer und Winter, Entstehen und Vergehen, Leben und Tod folgen einander, aber ihr Wandel und Wechsel ist eine stetige Einrichtung, ein geregelter Gang. Das All oder die Natur ist ein wirkungsreiches Gefüge, das in allen seinen wechselvollen Formen der Erscheinung doch die wandellose Art seines Daseins und seiner Thätigkeit bewahrt. Wenn wir auch heute uns von einem Naturgesetz eine viel bestimmtere und strengere Vorstellung machen, so ist doch der Begriff desselben als eines nach stetigen Regeln wirkenden Princips an vielen Stellen der heiligen Schrift bereits ausgeprägt. Die חקות שמים וארץ die Gesetze des Himmels und der Erde, was immer zusammen

das Weltall bedeutet, werden als unvergängliche oft bezeichnet. (S. Gen. 8, 22. Jerem. 31, 34. 35. Ps. 104, 9 u. a. m.)[1]

§ 221. Bei den Rabbinen wird dieser Gedanke sehr oft und einfach so ausgesprochen, dass es heisst עולם כמנהגו נוהג „die Welt, das Universum, die Natur geht ihren gewohnten, das heisst geordneten, gleichmässig geregelten Gang". — Dieser Gedanke nun erlangt lichtvolle Klarheit und findet zugleich werthvolle Anwendung durch den rabbinischen Hinweis auf den Gegensatz der natürlichen und der sittlichen Weltordnung. Beide können miteinander in Widerstreit (Conflict) gerathen: irgend eine bestimmte Handlung könnte nach sittlichem Gesetz eine bestimmte Folge nach sich ziehen müssen; in der Natur aber findet nach ihrem Gesetz diese Folge nicht statt. Ein Beispiel statt vieler: „Auch die gestohlenen Saatkörner spriessen und wachsen, gerade so wie die redlich erworbenen" (Abodah sarah, 54 b). Also der ethische Grund und die ethische Folge einerseits und die natürliche Ursache und die natürliche Wirkung andererseits bleiben in ihrem innersten Wesen und deshalb auch in ihrem Wirken verschieden. Die sittliche Weltordnung ist niemals auf eine Störung und Unterbrechung der natürlichen gerichtet; die Natur geht ihren unbedingt geordneten Gang, von welchem auch Gott der Allmächtige

---

[1] S. Anhang No. 34.

und auch dann nicht abweicht, wenn ein Sittengesetz dies erheischen würde. Von besonderer Tiefe und durchschlagender Energie ist der Ausspruch des Simon ben Lakisch: „Gott sagt: nicht genug, dass die Frevler meine Münze von unedlem Metall herstellen, sie bemühen und zwingen mich auch noch, meinen Stempel darauf zu prägen". Scheint doch in solchem Falle der Naturlauf indem die unsittliche Handlung genau denselben Erfolg hat, wie die sittliche, das Sittengesetz gleichsam zu verhöhnen. — Einfacher ist die Antwort, welche die jüdischen Ältesten in Rom dortigen Philosophen auf ihre Frage gegeben haben: „wenn euer Gott den Götzendienst nicht liebt, warum macht er ihn nicht (physisch) unmöglich?" „Es werden, antworteten sie, ja auch Sonne, Mond und Sterne angebetet: soll Gott seine schöne Welt der Thoren wegen zerstören? vielmehr geht die Welt dennoch ihren gewohnten Gang."[1] (Abodah sarah, daselbst)

---

[1] Dass daneben die dogmatische Ansicht von einem Eingreifen Gottes in die Geschichte der Menschen durch Wunderthaten oft hervortritt, darf nicht unerwähnt bleiben. Auf die ethische Anschauung des Judenthums aber hat dieser Gedanke keinen Einfluss, zumal immer, wenn es sich um die Entschlüsse des Menschen handelt, streng abgewiesen wird, auf irgend ein Wunder zu rechnen. — Mannigfaltig sind schon früh und bis auf den heutigen Tag bei den Rabbinen und den jüdischen Philosophen die Versuche, den Widerspruch zwischen Naturgesetz und Wunderthaten zu lösen; beliebt ist schon in der Mischnah der Ausweg: auch gewisse spätere Wundererscheinungen sind beim Schöpfungswerk sogleich angeordnet, dergestalt, dass sie den Plan eines naturgesetzlichen

§ 222. Das Wichtigste in der Lehre des Judenthums über das Verhältniss des Sittlichen oder der Heiligung des Lebens zur Natur überhaupt, ist nun dieses: das Sittliche besteht nicht in einer Verwerfung, einer Bekämpfung, Zerstörung oder Verwüstung der Natur. — Weder besteht das Sittliche in dem Gegensatz gegen die Natur, noch auch entsteht es aus demselben. —

Für die genauere Begriffsbestimmung ist nun vor Allem hervorzuheben: der Gegensatz gegen den Begriff des Heiligen ist kein einfacher, er wird mit der Entgegenstellung des Unheiligen nicht erschöpft; vielmehr kann dieses zweierlei bedeuten: entweder das einfach Nichtheilige, das Gemeine (Profane) oder das in positiver und wirksamer Weise dem Heiligen entgegenstehende, das Entheiligte und Entheiligende. Es sind also drei Arten des Daseins oder der Wirksamkeit zu unterscheiden: das Heilige, das Unheilige und das weder heilige noch unheilige Gemeine. — Ebenso stehen beim Begriff der Weihe die drei Arten neben einander als: das Geweihte, das Weihelose und das Entweihte oder Entweihende.[1]

Weltlaufes nicht stören, sondern in denselben mit aufgenommen sind. (S. Aboth V. 9, Ber. Rabbah, Cap. I, zu Jes. Cap. 65, 17 und 66, 22).

[1] Man könnte nach logischem Formalismus nicht wohl sagen, dass der Gegensatz des Heiligen und des Gemeinen nur ein conträrer, der des Unheiligen aber ein contradictorischer ist; denn auch die einfache Verneinung ist eine contradictorische; wohl aber kann

So stehen in der rabbinischen Sprache קידוש und חילול gegen einander und zwischen beiden das einfache חול.

§ 223. Im Geiste des Judenthums erscheint die Natur nirgends als das Unheilige. Im Vordergrunde jeglicher Betrachtung über die Natur steht ja der Gedanke, dass sie die Schöpfung Gottes, „seiner Hände Werk“ ist. Daraus allein schon folgt, dass die Natur einerseits nicht vergöttert, andererseits aber auch nicht als gottlos, gottverlassen oder dem Göttlichen zuwider und entgegengesetzt angesehen werden darf.

Viele Völker und Religionen haben den Inhalt und die Aufgabe jeder Erhebung des menschlichen Geistes als einen Kampf gegen das natürliche Dasein aufgefasst. Diese Religionen sind zuweilen zur Grundlage philosophischer Systeme geworden oder sie sind umgekehrt durch philosophische Gedankengänge entwickelt und fortgebildet, so dass sich die Vorstellung von der Würdelosigkeit, Verwerflichkeit und Nichtigkeit der Natur immer tiefer eingewurzelt und ausgebreitet hat. Wir haben keine Kritik dieser religiösen und philosophischen Systeme zu führen, sondern nur in positiver Weise die religiöse und besonders die ethische Ansicht des Judenthums über sein Verhalten zur Natur darzulegen. Davon nun, dass die Natur als die

---

man das Gemeine als das rein und einfach Negative, dagegen das Unheilige als das wirksame oder als das Positiv-Negative bezeichnen. Das Unheilige ist im Verhältniss zum Heiligen nicht blos ein Negirtes, sondern ein Negirendes.

universale überhaupt oder speciell die Materie als das dem Idealen schlechthin Entgegengesetzte, als das Nichtige oder zu Vernichtende oder auch als das von Haus aus Verwerfliche zu betrachten sei, ist schlechterdings nicht die Rede. Die Natur oder auch die Materie ist nicht unheilig. Dass nicht einmal das Todte, der Leichnam, das Aas als solches, von Haus aus und an sich als unrein gilt, vielmehr nur erst durch eine gesetzliche Bestimmung als unrein erklärt ist, haben wir oben (§ 178) bereits als die Lehre keines Geringeren als R. Jochanan ben Sakkai kennen gelernt. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob nach der jüdischen Weltanschauung wenigstens ein Theil der materiellen Dinge und natürlichen Vorgänge von Haus aus unheilig und unrein sei, und dass es deshalb zur idealen Aufgabe des Menschen gehöre, diese Unheiligkeit und Unreinheit zu vermeiden oder zu überwinden; denn die Gesetzgebung über Heiligthümer und Reinigungen (קדשים וטהרות) ist schon in der Thorah sehr mannigfaltig und später noch beträchtlich ausgebildet. Es gibt aber, abgesehen noch von der ausdrücklichen Erklärung des Ben Sakkai, einen strengen Beweis, dass alle diese Unreinheiten nicht auf ursprünglicher Beschaffenheit beruhen und ihre Bekämpfung nicht eine allgemein-menschliche oder auch nur israelitische Aufgabe sein kann; denn in diesem Fall hätten alle die Reinigungsgesetze nicht als ausser (des heiligen) Landes unverbindlich erklärt werden können. Alle diese Heiligthümer

und ihr Gegentheil stammen also nur aus der für dieses Land bestimmten Gesetzgebung, ausser dessen Grenzen sie also auch keine Geltung haben. Keines aller ethischen Gesetze war auf das heilige Land beschränkt. Wenn aber ein Mann von so hellem Verstande und solcher praktischen Energie wie Akiba auch nach der Zerstörung des Tempels und dem Verluste der politischen Unabhängigkeit sich mit diesen Dingen so eingehend und so eifrig beschäftigt, dass er von seinen wissenschaftlichen Zeitgenossen darum geneckt wird,[1] so hängt dies mit seiner zuversichtlichen Erwartung der Restauration des Tempels und des Staates zusammen, welcher seine heisse Sehnsucht und seine vielseitigen Kräfte gewidmet waren. — Wenn wir aber auch wissen, dass alle diese Reinheiten und Unreinheiten nicht auf ursprünglicher Beschaffenheit, sondern nur auf gegebenen Gesetzen und Verordnungen beruhen, so haben wir doch über die Gründe dieser Gesetze nur Vermuthungen. Der Talmud selbst hat sie für unerfindlich erklärt und darauf die Worte des Koheleth (7, 23) angewendet: „Ich wollte es mit Weisheit ergründen, aber es ist mir unerreichbar". — Komme nur Niemand, um irgend eine Ansicht in diesen Dingen festzustellen, mit irgend einem Citat irgend eines Autors aus früherer oder späterer Zeit; denn nirgends so sehr als in dieser dunklen Sache hat sich die Subjectivität der Meinungen bald in der Annahme,

---

[1] S. Sanhedr. 38 b und 67 b, — Chagigah, 14 a u. öfter.

bald in der Ablehnung von Gründen überhaupt oder von bestimmten Gründen breit gemacht.[1] Nur den Erfolg der Gedankengänge im Grossen und Ganzen, wie er in der Bestätigung der einen und Abrogation der anderen Gesetze sich offenbart, können wir in Betracht ziehen. Nach unserer heutigen Denkweise bezweifelt Niemand, dass die Gesetze über Schäden (Negaim) am menschlichen Leibe, an Haus und Gewand ursprünglich einen sanitären oder medicinischen Grund haben; die Rabbinen aber sind dieser Ansicht entschieden nicht gewesen, denn sonst hätten diese Gesetze — ebenso wie die über Terefoth — auch „ausser Landes“ in Geltung bleiben müssen. Ebenso sind die Verordnungen über Menstruation beibehalten und beträchtlich fortgebildet, dagegen die den Männern gegebenen (Lev., Cap. 15) fallen gelassen.

§ 224. Also nicht unheilig ist die Natur, sondern nur noch nicht heilig. — Heilig kann sie oder können Theile von ihr nur werden, und zwar durch die Verbindung mit ethischen Ideen, gesetzlichen Bestimmungen; ein Raum, ein Gebäude, eine körperliche Handlung können im Dienste innerer Heiligkeit zu heiligen Dingen werden. Aber auch unheilig; zwar nicht die Materie, nicht die Erde, nicht das Land, ist im ethischen Sinne unrein; auch nicht durch blosse Sinnlichkeit, aber durch Gräuel der Unsittlichkeit wird ein Land, eine Stadt unrein gemacht (s. 3. B. M. 18, 25—28. — Esra 9, 11).

---

[1] Vgl. indessen Pesachim 118 f. über den מגלה טעמי תורה.

§ 225. Auch die Schönheit, die von anderer Seite als Verführung zur Sünde so oft verklagt und verpönt wird, gilt dem Judenthum als göttliche Schöpfung, also als gottgewollte Eigenschaft der Dinge und Personen; R. Simon b. Gamliel, ergriffen von der ausserordentlichen Schönheit eines heidnischen Weibes, die er auf den Stufen des Tempelberges sah, sprach die Worte des Psalmisten (104, 24) „wie gross sind deine Werke, Ewiger, sie alle hast du mit Weisheit gebildet“ (Abodah sarah 20a).

§ 226. In der religiösen Wendung des Gedankens würde man sagen: die Welt ohne Gott ist profan; die Welt als Geschöpf Gottes gedacht, als der Gegenstand, als die Gelegenheit und als das Reich der Wesen und Kräfte, in denen der Wille Gottes zu erfüllen ist, ist heilig. Es sind sehr kühne Bilder, welche Propheten und Psalmisten über die Erscheinung des Göttlichen uns bieten; aber sie enthalten oder erwecken erhabene und fruchtbare Gedanken: die reine Idee als himmlischer Gottesthron, die Erde als Schemel seiner Füsse. Dazu nehme man etwa Ps. 85, 11 und 12. Der Wahrheitseifer, die Treue und Hingebung: mitten aus dem Gewühl der Erde, dem Getriebe der Menschen erheben sie sich; dann schaut ihnen das Heil, der Sieg, die Gerechtigkeit, die Idee vom Himmel entgegen.

§ 227. Das natürliche Dasein und der natürliche Weltlauf bilden den Boden und den Schauplatz, auf welchem auch das ethische Leben der Menschen sich abspielt.

Aber dieses, das ethische Leben ist nicht einfach ein Theil des Naturlebens, nicht eine blosse Fortsetzung desselben; die Moral besteht nicht in einer Auswirkung kosmischer Lebenstriebe, dass sie etwa so sich verhielte, wie das Thierreich zum Pflanzenleben, oder die Pflanze zum Mineralreich. Auch sollen und können die Aufgaben der Ethik nicht mit physischer Notwendigkeit, sondern durch moralische Freiheit erfüllt werden. — Vielmehr wird die Natur im jüdischen Geiste als in den Dienst des Menschen gestellt angesehen; zu seiner Erhaltung, zur Übung und Bewährung seiner Kräfte gehört sie, auch zur Offenbarung seiner geistigen Grösse und Herrlichkeit (Ps. 8 und 104). — Dass aber die Natur mit ihrer Gesetzlichkeit in den Dienst der Menschen tritt, braucht kaum gesagt zu werden; alle Eingriffe in den Naturlauf, welche der Mensch zur Ausbeute desselben vollzieht, Pflügen und Säen, Pflanzen und Propfen, Bergbau und Brunnenbohrung, u. s. w. auch die gewerbfleissige und künstlerische Verwendung der naturgegebenen Rohstoffe, werden nicht im Widerspruch, sondern in Übereinstimmung mit dem erkannten Naturgesetz vollzogen.

§ 228. Wir werden bei den speciellen Vorschriften über die Führung und Gestaltung des menschlichen Lebens sehen, dass auch die Kenntniss des Naturlaufs, die Bearbeitung des Bodens, die Pflege und Veredelung seiner Erzeugnisse zu den sittlichen Aufgaben gehört. An die Nothwendigkeit der Entwicklung des G e i s t e s und seiner

Fähigkeiten inmitten der physischen Bedingungen und über dieselben hinaus, brauche ich nur zu erinnern. Aber wie in all diesen Dingen, so auch in seinen persönlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen ist der Mensch von Naturbedingungen abhängig, die er deshalb künstlich leiten und mit Bewusstsein ordnen soll. Mit einem Worte: eine weitgespannte und tiefdringende Technik des Lebens gehört als Mittel zu den Aufgaben des ethischen Daseins, weil sie nothwendige Bedingung zur gedeihlichen Erfüllung des sittlichen Berufes ist. Alle Technik aber, im weitesten Sinne des Wortes, braucht stärkenden Fleiss und fortschreitende Verbesserung. So wird auch im Talmud gelehrt, dass vier Dinge besonders energischer Hingebung bedürfen; unter Anderem auch die Culturthätigkeit, civilisatorische Schöpfung, Industrie und Verkehr (s. Berachot 32b ד' צריכין חיזוק).

§ 229. Allein auch die höchste Vollendung des Naturdaseins mit all ihren glänzenden Erfolgen zur Gestaltung der äusseren Umgebung, zur Bildung der inneren Kräfte und zur Ordnung der zusammenwirkenden Gesellschaft, erreicht nicht den Zweck und trifft nicht das Ziel des Menschendaseins und der menschlichen Rührigkeit. Auch die vollkommenste naturgesetzliche Technik ist noch keine Ethik des Menschen. Selbst dem ganz auf die Natur und in dieselbe gespannten Griechen konnte bei höherer geistiger Arbeit es nicht mehr genügen, sich als ein Partikelchen derselben zu betrachten und in seiner

natürlichen Auswirkung ein erstrebenswerthes Ziel zu erkennen. „Der Wissentrieb des Menschen hatte die Speculation aus den Grenzen des ursprünglichen griechischen Ideals hinausgeführt. In dem Kunstwerk des Alls erscheint der Einzelne als untergeordnetes Glied des Ganzen, umschlossen und beherrscht von seinen Ordnungen; die wissenschaftliche Arbeit hingegen stellt ihn durchaus auf seine eigene Thätigkeit und zwar umsomehr, je grössere Mühe der Weg vom Schein zur Wahrheit kostet. Wenn der Forscher sich stark genug gezeigt hatte, das Leben, welches den Durchschnitt der Menschen befriedigte, als verfehlt abzuweisen und ein neues vor dem Auge des Geistes aufzubauen, konnte er dann wieder so weit zurücktreten . . . nach so gewaltiger Aufbietung innerer Arbeit noch gänzlich in das Verhältniss zur Welt aufzugehen?“ — — — (Eucken, a. a. O.). Nicht die Reize und Werthe und Mühen der Speculation, auch nicht die Fülle und Energie seiner ganz anders gearteten geistigen Beschäftigung, sondern die (— mit dieser inhaltlich nahe verbundene) — *innere Erfahrung der Weihe und Würde des Sittlichen* hat es dem *rabbinischen Geiste unmöglich gemacht, des Menschen Leben in seinen Naturlauf aufgehen zu lassen.* — Wir haben die Deutung der Worte des Koheleth (1, 3. 9) vernommen: es gibt keinen Vorzug, keinen Gewinn und kein Ziel des Menschen unter der Sonne, d. h. im natürlichen Weltlauf; wohl aber über der Sonne; (Wajikra

rabba, 28. Sabbath 30b)[1] auch die vollkommenste Ausbildung und Auswirkung aller biologischen und selbst aller psychologischen Kräfte bringt den wahren und eigenthümlichen Werth des menschlichen Daseins nicht zum Ausdruck. Das Sinnliche, Natürliche hat nur den Erfolg der Erhaltung und des Genusses; beide sind flüchtig; — auf die Kurzlebigkeit der Menschen, ihrer Freuden und Genüsse wird immer grosses Gewicht gelegt; wie jede wahrhafte Ethik thun muss, um einer falschen Schätzung der Dinge zu entgehen; — der Erfolg also des natürlichen Daseins ist flüchtig; erst im ethisch gearteten Geiste wird Dauerndes, Bleibendes, Ewiges ergriffen und geschaffen. —

§ 230. Daraus nun bildet sich die Grundanschauung, dass das ganze Gefüge der natürlichen Welt nur Material und Gelegenheit der sittlichen Weltordnung sei. Dieser Gedanke wird mit vollem Bewusstsein auch neben der erkannten Thatsache festgehalten, dass nur ein sehr geringer Theil der natürlichen Weltordnung in den unmittelbaren Dienst der sittlichen tritt. Von der ungeheuern Masse des Sauerstoffes, welcher die Atmosphäre der Erde durchdringt, sind nur wenige Partikelchen

---

[1] Die Anmerkungen und Citate von ר'ש'י zur Stelle im Kohel. ebenso wie die zu Cap. 12, 13 auf die Worte כי זה כל האדם drücken nur in mannigfacher Wendung den gleichen Gedanken aus, dass nur im ethischen Gesetz der Werth und Zweck des Naturgesetzes zur Erscheinung komme.

gewürdigt, menschliches Blut neu zu beleben und so in den Umkreis des Geisterreiches wirksam einzutreten; dennoch werden wir diesen Dienst, den sie leisten, als den höchsten und eigenartigsten Werth des Sauerstoffs bezeichnen. R. Jehudah im Namen von Rab hat denselben Gedanken, nur in einem anderen Bilde, allegorisch aber deutlich ausgesprochen. „Täglich ertönt ein Echo, welches ausruft: alle Welt wird gespeist (ernährt) um meines Sohnes Chaninah willen; mein Sohn Chaninah aber begnügt sich mit einem Korb Johannisbrod (Charubim) von einem Freitag bis zum anderen". (S. Berachot 17b, Cholin 86a.) Mannigfache Wendungen geben den principiellen Gedanken wieder, dass das sittliche Ideal eine alles Welt- und Natursein überragende, den eigenen höchsten Zweck suchende Erscheinung ist; dahin zielt z. B. der Ausspruch: „Jeder Mensch ist verpflichtet,[1] sich selbst zu betrachten, als ob die Welt seinetwegen geschaffen wäre." (Sanhedrin 37b.) Denn jeder Einzelne, sich als ethische Persönlichkeit nach ihrer wahren Bedeutung erfassend, hat die Weltschöpfung durch die Schöpfung seines Charakters zu ergänzen; in jedem Einzelnen als Sittlich-Waltenden und -Schaffenden erfüllt sich erst der Weltzweck.[2]

---

[1] Wohlgemerkt: nicht erlaubt ist es, sondern geboten!

[2] Sehr interessant ist die moralstatistische Betrachtung des R. Simon ben Eleasar, kraft deren er jedem Einzelnen die Tugend einschärft, indem er ihm zu Gemüthe führt, dass seine eigene sittliche Entscheidung für den ethischen Werth seines ganzen Zeit-

§ 231. Bei der grundlegenden Bedeutung, welche dem Verhalten alles Ethischen zum natürlichen Dasein und Weltlauf zukommt, darf nicht unterlassen werden, hier wenigstens noch einige rabbinische Aussprüche anzufügen, welche den vorbezeichneten Gedanken in mannigfacher Form, wenn auch mit geringem Wandel des Inhalts zur Darstellung bringen. Die häufige Wiederholung eben dieses principiellen Satzes im rabbinischen Schriftthum beweist, dass man den einschneidenden Unterschied der rein und schlechthin ethischen Begründung der Sittenlehre im Vergleich gegen alle utilistischen, naturalistischen und eudämonistischen Systeme sehr wohl erkannt hat. In die Mitte all dieser Aussprüche der Rabbinen soll hier einer von Kant gesetzt werden, — dem auf dem Gebiete der Ethik vielleicht mehr noch als auf irgend einem anderen originalen und genialen Denker, — ein Ausspruch, welcher nur in schlichten, klaren Worten ganz genau dasselbe sagt, was in den poetischen und allegorischen Sätzen der Rabbinen zweifellos enthalten ist.

---

alters von ausschlaggebender Bedeutung sein könnte; wären nämlich in irgend einem Moment des historischen Weltlaufs die Guten und die Schlechten gerade in gleicher Anzahl vorhanden, so würde die Handlungsweise eines Einzelnen die Majorität auf die eine oder die andere Seite wenden und damit dem Zeitalter die Signatur eines guten oder bösen aufprägen. Der socialethische Gesichtspunkt tritt in dieser naiven statistischen Hypothese glänzend zu Tage. (S. Kidduschin 40 b.)

„Wenn die Gerechtigkeit untergeht,“ sagt Kant, „dann hat es keinen Werth mehr, dass Menschen auf Erden leben“.

R. Simon ben Lakisch aber fasst denselben Gedanken in die Form: „Gott hat mit seiner Schöpfung den Vertrag geschlossen: wenn die Kinder Israel — und durch sie alle Völker — die Thorah, das Sittengesetz annehmen, gut! sonst aber lass ich dich in das Chaos zurückkehren.“ (Abodah sarah 3a); es hat ja dann, kantisch geredet, „keinen Werth mehr“, dass eine Welt besteht. Weniger universell und in der Form mehr phantastisch, kehrt der gleiche Gedanke bei R. Dimi ben Choma wieder (das. 2b): „Gott hat über das Volk Israel den Berg Sinai wie einen Korb gebreitet und ihnen gesagt: wenn ihr die Thorah annehmt, gut! sonst aber soll dies euer Grab sein.“ — Es hat wiederum, kantisch gesprochen, „keinen Werth mehr“, dass ein Volk Israel besteht, wenn es die Lehre nicht annehmen, die Ideen der Sittlichkeit nicht ergreifen will, deren Durchbildung, Ausbreitung und Verwirklichung allein den Kern und den Grund seiner eigenartigen Existenz ausmachen.

§ 232. Nur mit anderen, schlichteren Worten drückt R. Elieser b. Hyrkanos denselben Gedanken aus: „Gross ist die Thorah! denn wenn die Thorah, das Sittengesetz, nicht wäre, würden Himmel und Erde nicht bestehen bleiben“ (Nedarim 32a).[1] Auch Rabbi Meïr sagte von

[1] S. Anhang Nr. 35.

demjenigen, der sich mit der Lehre um ihrer selbst willen (d. h. nicht aus Eigennutz, Ruhmsucht etc.) beschäftigt: „die ganze Welt ist es werth, für ihn allein da zu sein" (Aboth 6, 1). Dem entspricht auch die andere Wendung des Gedankens von Raba (Berach. 17a), „wer sittlich thätig ist, aber nicht aus sittlichen Motiven, dem wäre es besser, nicht geboren zu sein"; denn für die über die Natur hinausragende zweite Welt des Sittlichen ist der Mensch geboren (bestimmt); jener erfüllt also seine Bestimmung nicht, sondern bleibt mit seinem Thun nur ein Element im Naturkampf der Interessen, ein Stift in der Mechanik des natürlichen Weltlaufes. — — Schliesslich sei noch R. Nehemiah genannt, dessen Ausdruck desselben Gedankens lautet (Ab. d. R. Nathan, Cap. 31): „Ein einziger Mensch ist gleichwerthig der ganzen Weltschöpfung"; — dass nicht der Einzelne, sondern „der Mensch", das menschliche Wesen, die Menschlichkeit, das Menschenthum, wenn auch nur in Einem vertreten, gemeint ist, beweist die dabei gegebene Hinweisung auf den 1. Vers des 5. Cap. der Genesis, auf dessen principiell so bedeutsame Auslegung durch Ben Asai bereits oben (§ 144) hingewiesen ist.[1]

§ 233. Dieser Anschauung von dem Verhältniss der Sittlichkeit zur Natur entspricht es nun, dass das ganze Bereich der Wirklichkeit mit all seinen Wesen, Stoffen

---

[1] S. Anhang Nr. 36.

und Functionen als in den Dienst der sittlichen Weltordnung gestellt betrachtet wird. Die ganze reale Welt bildet den Boden und auch die Gelegenheit zur Gestaltung einer idealen Welt; die thatsächlich und energisch gedachten Ideen bewähren sich als Normen, Gesinnungen und Willensacte bis hinein in die physischen Bewegungen des Menschen, sie durchgeistigen, durchleuchten und veredeln alle Formen des natürlichen Daseins; zur Geschichte des Weltlaufs tritt eine Geschichte des sittlichen Daseins hinzu, welche zwar inmitten jener sich vollzieht, aber aus eigner Art und eigner Macht sich verwirklicht, und durch eigenen (mit allen anderen unvergleichlichen) Werth sich aus derselben emporhebt.

Sehr beachtenswerth ist aber die psychologische Thatsache, dass auch beim geistig innerlichsten, beim gemütherregten und selbst beim geschichtlichen Leben des Menschen sein Zusammenhang auch mit der äusseren umgebenden Natur im weitesten Umfang aufrecht erhalten wird. Man leiht in der überschüssigen Bewegung der eigenen Seele auch den Gebilden der Körperwelt, welche Zeugen derselben sind, eine Art von Innenleben und eine Theilnahme an den Schicksalen, die die Menschen treffen. „Die Zionsgemeinde — sagt August Wünsche[1] — zieht aber auch die ganze sie umgebende Natur mit in ihre Freude hinein, sie will, dass diese mit ihr eins werde in

---

[1] Die Freude in den Schriften des Alten Bundes. Weimar, 1896, S. 13f.

ihrem Jubel. Es gehört dieses Einswerden des Menschen mit der Natur in seinen lebhaftesten Gefühlen mit zu der Eigenthümlichkeit der biblischen Betrachtungsweise der Natur."

§ 234. Aber nicht blos die positiven und zweckmässigen, der sittlichen Norm unmittelbar sich unterwerfenden Erscheinungen des Naturlaufs, sondern auch die nach menschlichen Begriffen und für menschliche Verhältnisse nachtheiligen und zweckwidrigen Thatsachen werden nur als Grund und Gelegenheit angesehen, ethische Antriebe zu erzeugen, ethische Gesinnung zu bewähren. Es gibt der Übel viele in der Welt; Krankheit, Misswachs, Feuers- und Wassernoth, Erdbeben und Heuschreckenplage, u. s. w. Aber nach rabbinischer Anschauungsweise sind Noth und Elend vorhanden, vor Allem, damit der Gute sie heile (Baba bathra 10a). Das Schicksal der Menschen ist nicht gleich; an Kraft, Besitz, Begegnissen und Erlebnissen sind sie verschieden; „damit Liebe und Wohlwollen Gelegenheit finden, sich zu bethätigen."[1] (Exod. rabbah, Cap. 31.)

§ 235. Nicht mit flüchtigen Wallungen und nicht mit leichtgefügten Gedanken hat man hier die Pein der Welt überwunden; auch auf den rabbinischen Geist, wie auf jeden erfahrungsreich und eindringlich Denkenden, hat die Kurzlebigkeit und Hinfälligkeit des Menschen, haben die

---

[1] Es darf beiläufig bemerkt werden, dass es keine treffendere und keine edlere Theodicée gibt als diese.

Störungen und Zerstörungen alles Endlichen als schwere Probleme und herbe Last gedrückt. Die betreffende Erzählung von dem Krankenbesuch, den R. Jochanan dem R. Eleasar abstattet, von dem Gespräche, das sie beide führen und das damit endet, dass beide Thränen vergiessen, weil auch auserlesene Schönheit zu Grunde gehen müsse, hat etwas ungemein Rührendes (S. Berachot 5b).

Siegreich aber erscheint immer und zwar an unzähligen Stellen in der talmudischen Litteratur der Gedanke von dem unvergleichlichen ethischen Werthe und Erfolge des Leidens; der Gedanke, welcher einen wirklichen Pessimismus nicht aufkommen liess; in jenen Zeiten nicht aufkommen liess und in dem Menschenkreise nicht, welcher, weil er der geistige Führer und Vertreter war, mehr noch als die grosse Masse von Sorgen und Kümmernissen, von Druck und Verfolgung unsäglich zu leiden hatte, — mehr zu leiden hatte, als vielleicht irgendwann und irgendwo Menschen von Anderen erdulden mussten.[1]

§ 236. Hier also dachte man: Übel und Arges ist in der Welt; es verschwindet nicht; neben der Freudigkeit des Gemüthes — in Gott, über die Zweckmässigkeit der Natur und den herrlichen Beruf des Menschen — neben

---

[1] Neben der Denkweise dieser talmudischen Autoren erscheint der satte und vergnügte Pessimismus unseres Jahrhunderts als (sehr gelinde gesagt!) eine matte und blasse Oberflächlichkeit. —

der Freudigkeit steht das Leid; aber es soll ebenfalls zur Vertiefung und zur Veredelung des Menschen dienen. Schon die heilige Schrift hat die Thatsache, dass es in der menschlichen Gesellschaft an Hilfsbedürftigen niemals fehlen wird, mit der Vorschrift der Wohlthätigkeit in Verbindung gesetzt (Deuteronom. 15,11); sie hat damit den fortwährenden Kampf der Liebe gegen das Leiden zur Pflicht gemacht. Es bedarf hier keiner Darstellung, wie mancherlei Tugend dem Leiden entspriesst. Im Tragischen findet das Leben und die Kunst den tiefsten Gehalt und die edelsten Formen des Daseins. Dulden und Tragen, Ringen und Kämpfen auf der einen Seite, Hingebung an die Menschen auf der anderen. Aber auch Hingebung an Gott als Quelle der edelsten und wirkungsreichsten ethischen Vertiefung. Kühn fasst (nach rabbinischer Deutung) der Dichter die Verheissung: Gott wolle dem Menschen im Leiden verbunden sein, mit ihm leiden (Ps. 91,15 und Jer. Sotah IX 24a zu 78,65). Umgekehrt wiederum bewährt der Mensch seine Hingebung vorzugsweise im Leiden, schliesslich im letzten, in der Hingebung des Lebens selbst (vgl. oben § 33). In der Erscheinung der Märtyrer (und sie waren zahlreich unter den Autoren des Talmuds) feiert die Menschheit ihre höchsten ethischen Triumphe: unbedingte Schätzung des Idealen über alle Güter des Lebens und über das Leben selbst, unbedingte Treue, bis zum Letzten ausharrende Folgsamkeit, erhabenes Dulden, und zugleich folgenreiches Wirken auf Mit- und

Nachwelt, das ist der ethische Gehalt des Märtyrerthums.[1]

§ 237. Auch bei der Betrachtung des Leidens und seiner ethischen Bedeutung muss vorläufig ganz kurz auf den wichtigsten Punkt derselben hingewiesen werden. Als das höchste sittliche Princip im Verhalten der Menschen zu einander kennen wir bereits die Zusammenschliessung, die Vereinigung derselben. Durch das ganze Leben, d. h. in allen Acten des Lebens soll dieser Trieb der Verbindung und Einheitsbildung sich bethätigen. Aber nicht blos zusammen wirken sollen und können die Menschen, sondern auch zusammen leiden. Man darf nicht[2] das ganze Gebäude der Sittenlehre auf das Fundament des Mitleidens setzen wollen; dass aber Zusammenleiden ein stärkeres Band der Vereinigung ist als Zusammengeniessen oder selbst Zusammenwirken, das ist eine psychologische Thatsache, welche sich in der Geschichte der Völker vielfach, aber in der des jüdischen Stammes vielleicht am meisten und am häufigsten bewährt hat. Nichts haben deshalb die Rabbinen so hart verpönt als die egoistische Abschliessung von einem öffentlichen Leide; diese Abschliessung verzichtet auf den wahren Adel des Menschen (Taanith 11a, Semachoth 2,10 und sonst).[3] — Leiden und

---

[1] Den auch religionslose und selbst religionsfeindliche Lehrer der Ethik nicht verkennen oder vertuschen dürfen.

[2] Wie Schopenhauer.

[3] Nach der Erklärung des Midrasch war es das Verdienst der

Liebe gehören zusammen; Liebe gelte vor Allem dem Leidenden, das Leiden wecke und rufe die Liebe. Das ist allgemeine Lehre des Judenthums.

§ 238. Wenden wir uns nun zur Betrachtung der menschlichen Natur im Besonderen, so gilt auch diese nirgends als von Haus aus unheilig, unrein und heillos. Das Triebleben des geist-leiblichen Organismus ist der ursprüngliche Sitz seiner Thätigkeit, seiner Neigungen, Bestrebungen und Handlungen; die gewöhnliche Bezeichnung für den sinnlichen Trieb, (d. h. für die Zusammenfassung aller sinnlichen Triebe) ist Jezer יצר. Weil aber die älteste Schriftquelle für das Wort sich (Gen. 8, 21) in dem Satze findet: „denn der Jezer des Menschen ist böse von seiner Jugend her", pflegt man auch wohl den Trieb von vorn herein und schlechtweg als יצר הרע zu bezeichnen. — Es ist indessen wohl zu beachten, dass eben dieser Ausspruch gleichsam zur Entschuldigung und nicht zur Anschuldigung des Menschen angeführt ist; in ihm, dem יצר Trieb, liegt die Ursache des Bösen, aber der Trieb ist nicht nur רע und immer רע (böse). Vielmehr steht in der psychologischen und ethischen Anschauung des Judenthums ursprünglich schon neben dem יה"ר auch der יצר טוב der gute, der Trieb zum Guten. Das Wort bedeutet, besonders

---

Moabitin Ruth, sich nicht von der in Noth und Leid befindlichen Naemi getrennt zu haben, um deswillen sie begnadet wurde, die Ahne des königlichen Sängers und Stammutter des israelitischen Königshauses zu werden. (Ruth rabbah.)

im rabbinischen Geiste, in Wahrheit nur den Lebens- und Handlungstrieb des Menschen überhaupt, die Energie der lebenerhaltenden und lebenerzeugenden Kraft. Darum ist auch der talmudische Ausspruch vollberechtigt: „ist ein Mann grösser als der andere, so ist auch sein יצר, seine[1] ursprüngliche — auch sinnliche — Energie, sein Thätigkeitsdrang grösser" (Sukkah 52a).

§ 239. Aber nicht dies ist das Wichtigste in der rabbinischen Ansicht vom Menschen, dass sein natürlicher Trieb zwiefältig ist, dass ursprünglich neben dem bösen auch der gute Trieb steht; allgemeiner und durchschlagender ist der Gedanke: „Gott hat den bösen Trieb geschaffen; er hat aber die Thora, die Sittenlehre, als Gewürz (Heilmittel) dagegen geschaffen" (Kiduschin 30b, B. Bathra 16a). Nicht auf die natürliche Anlage des Menschen, — auch zum Guten — kommt es an, sondern auf das vom Naturtrieb erlösende Gesetz, auf die alle Natur überschreitende Schöpfung des Sittlichen — darauf kommt es an.

§ 240. Einer der grössten, wie auch einer der freilich am weitesten verbreiteten Fehler religiöser und ethischer Systeme der Culturvölker besteht darin, dass der Gegensatz gegen das Sittliche, gegen das Gute, überhaupt gegen

---

[1] In neueren Zeiten hat man oft gehört, dass das Mass des Genies und der Leidenschaft einander entsprechen; der Satz jenes „Alten" (der als sein anonymer Autor genannt wird) ist besonnener und treffender: nicht Leidenschaft, sondern Energie ist Bedingung menschlicher Grösse.

die Idee — in der Sinnlichkeit des Menschen gesucht und gefunden wird. Allerdings ist bei den ethisch-negativen Erscheinungen des Lebens das Sinnliche das zunächst in die Augen fallende. Aber keinesweges ist das, was Gegenstand der sittlichen Läuterung und Wandelung sein sollte, blos das Sinnliche, das Sinnliche allein, oder das Sinnliche als solches, weil es sinnlich ist. Die schlimmeren Feinde der Idee und jeder wahren sittlichen Erhebung sind zwar natürliche aber nicht sinnliche Triebe, wie Neid, Missgunst, Ehrgeiz, Hochmuth, Übermuth, Herrschsucht und Rachsucht etc. schliesslich Ichsucht oder Selbstsucht in allerlei Formen und Gestalten. Sind diese ethischen Fehler oft in Verbindung mit sinnlichen Trieben und Begierden, so darf man nicht vergessen, dass auch die edelsten sittlichen Handlungen durch Verwendung und Verwerthung des Sinnlichen, durch Hineinbildung und Hineinwirkung der Ideen in die Wirklichkeit zur Erscheinung kommen.

§ 241. Der historischen Psychologie würde es nicht schwer fallen, den Ursprung und die allmähliche Ausbildung dieses in einer gleichzeitigen Unter- und Überschätzung des Sinnlichen bestehenden Fehlers nachzuweisen. Uns liegt hier diese Aufgabe fern. Kurz andeuten will ich nur dieses: Weit zurück, in den Anfängen wissenschaftlicher Weltbetrachtung liegen die Versuche strenger Begriffsbildung, vermöge deren man das Chaos der Inhalte und aller Regungen der Seele in einen geistigen Kosmos zu verwandeln strebte. Klarheit und Deutlichkeit der

Begriffe aber gewinnt man durch die Erkenntniss der Unterschiede und besonders der Gegensätze, die in ihnen walten. Schon auf Alkmaion, den Pythagoreer, einen Krotoniaten führten die Griechen (nach Aristoteles) eine Tafel solcher gegensätzlichen Begriffe, wie Begrenzt und Unbegrenzt, Gerade und Ungerade, Ruhendes und Bewegtes, u. s. w. zurück. Diese begrifflichen Gegensätze wurden den denkenden Menschen immer mehr geläufig und fest; bot doch die Erfahrung reichlichen Stoff dafür. So entstanden denn also zwiefache, parallele Reihen von Begriffen, jede derselben in sich gleichartig, weil jede der anderen im Ganzen wie im Einzelnen entgegengesetzt. Nun aber lag es nahe und war sehr verführerisch, in dem Gegensatze der Inhalte auch eine Verschiedenheit des Werthes zu beobachten und das, was als gleichartig zusammenstand, auch als gleichwerthig anzusehen; so war z. B. die Reihe von Gegensätzen gegeben: Licht und Finsterniss, Weisheit und Thorheit, Wahres und Falsches, Gutes und Böses, Recht und Unrecht, etc. Mit gutem Grund konnte man hier den Vorzug jedes einzelnen Gliedes auf alle anderen derselben Reihe übertragen; sie wurden und sind bis heute Gleichnisse, oft genug Gleichungen für einander; ebenso bei den Fehlern der entgegengesetzten Reihe. Die Gesammtschätzung aber der ganzen Reihe und in Folge dessen die Gleichschätzung aller Glieder birgt die grösste Gefahr in sich, die Wahrheit zu verfehlen. Schon solche Fortsetzung der Gegensätze wie Rechts und Links, Eins und Vieles,

vollends aber (was sich doch schon bei Alkmaion findet) Männlich und Weiblich können verhängnissvoll werden: Licht und Finsterniss, Gut und Böse, und Männlich und Weiblich: das ist nicht bloss ungalant, es ist entsetzlich.

Zu den Gegensätzen aber, welche man auf Grund unmittelbarer Erfahrung sehr bald beobachten musste, gehört der von Seele und Leib, Geist und Körper oder geistig und sinnlich. So standen denn bald das Licht, die Weisheit, das Gute und der Geist auf der einen Seite, die Materie mit allem Negativen auf der anderen. Metaphysische Speculationen wurden durch die Erfahrung von den Mängeln und Unzulänglichkeiten aller natürlichen Organisationen des Endlichen unterstützt, und so wurde der Leib und die Sinnlichkeit des Menschen zum Nichtigen, Verwerflichen, Argen. — Vielleicht wäre man bei einer einfachen, der Erfahrung folgenden Prüfung der Dinge zu solcher Verachtung der Sinnlichkeit niemals gelangt; aber der mit gewaltiger Wucht den Geist beherrschende Gedanke von einer alles endliche Dasein durchdringenden Gegensätzlichkeit bannte den Leib in das Reich der Finsterniss, der Nichtigkeit, der Lüge und der Sünde.

§ 242. Das Judenthum ist von diesem psychologischen Irrthum verschont geblieben[1], wenn wir von einigen Autoren namentlich des Mittelalters, welche unter dem Einfluss f r e m d e r Gedankengänge standen, absehen. —

[1] S. Anhang Nr. 37.

Die jüdische Weltanschauung überhaupt und die jüdische Ethik im Besonderen ist überall auf die Wirklichkeit des Daseins gegründet und auf die Verwirklichung der Idee gerichtet; in beiden aber treffen wir jederzeit Seele und Leib in Verbindung und in gemeinsamer Thätigkeit. So sehen wir denn auch in den biblischen Schriften den Gegensatz von Gut und Böse unaufhörlich erörtert und eingeschärft; aber fast nirgends sehen wir da den Gegensatz von Seele und Sinnlichkeit hervortreten. Dieselbe Denkweise tritt uns in der rabbinischen Litteratur entgegen. Man hat zum Beispiel die „Sprüche der Väter“ als eine Art Compendium der Ethik nicht mit Unrecht bezeichnet; aber in den ganzen 5 (oder 6) Abschnitten, die es umfasst, wird kaum ein einziges Mal auf den Gegensatz von Geist und Körper hingewiesen.[1]

Wohl ist da und im talmudischen Schriftthum überhaupt überwiegend von geistiger Beschäftigung die Rede; sie wird aufs Höchste und im Unterschied von allen ausschliesslich leiblichen Neigungen, Bedürfnissen und Genüssen fast allein hochgeschätzt. Aber nur wegen des idealen Gehaltes, nicht wegen der geistigen Beschaffen-

---

[1] Die Worte des Ben Soma (Aboth 4,1) beweisen, dass יצר, der Trieb nicht als Sinnlichkeit gedacht ist; denn da der Überwinder desselben der „Langmüthige“ ist, hat er mit dem Gegensatz zum Geistigen nichts zu schaffen, und die Parallele spricht ausdrücklich von der Herrschaft im Gemüthe, also von der inneren Freiheit im Geiste selbst. Eben so wenig wie יצר טוב das Rein-Geistige bedeutet, ist יצר הרע die Sinnlichkeit. —

heit wird das Innenleben bevorzugt; Erforschung der Wahrheit, Erhebung der Seele, Vertiefung des Gemüthes, Adel der Gesinnung verleihen nach dem Talmud allein dem Leben Werth und Würde. Aber, wie schon bemerkt, nicht blos den eben so oft genannten „guten Werken", sondern auch dem Studium, der Lehre haben ja auch die sinnlichen Functionen zu dienen; so wird denn auch das Zusammenwirken von Leib und Seele schlankweg vorausgesetzt, aber fast nirgends der Gegensatz beider in ethische Erwägung gezogen.

§ 243. Wegen der Idealität seines Inhaltes, sage ich, ist dem Talmudisten das Geistige auch das Höhere; es ist auch (s. oben § 229) im Vergleich mit der Hinfälligkeit sinnlicher Güter das Dauernde. Eben so ist es das — gleich dem Lichte in der Natur — schrankenlos unter den Menschen sich Verbreitende, das die Seelen im Frieden Einende, während die leiblichen Dinge die Menschen in die bitteren Kämpfe des Egoismus stürzen; die Erfolge des geistigen Strebens sind das Unantastbare, das Edle, das Ewige. Das Geistige ist schliesslich auch das specifisch Menschliche und darum das Höchste im Ganzen seines Lebens, während die Sinne nur ein Organ von minderem Werth sind.

Innerhalb des gesammten geistigen Lebens aber ist wiederum die Sittlichkeit das Höchste; weil zu ihr aber nicht blos Erkenntniss und Gesinnung, sondern auch reale Handlungen gehören, nehmen auch die leiblichen Kräfte

Theil an ihrer Erscheinung in der Wirklichkeit. In Summa: nicht Bekämpfung, sondern Beschränkung, nicht Vernichtung, sondern Läuterung, nicht Unterdrückung, sondern Veredelung der natürlichen Triebe fordert die Sittenlehre des Judenthums.

§ 244. Eine nicht blos dogmatisch erstaunlich freie, sondern auch psychologisch sehr tiefe Anschauung ist uns in einem Ausspruch des R. Levi überliefert.

Während es bis auf den heutigen Tag noch zahlreiche Menschen gibt, welche den Satan als eine reale Existenz, und seine Wirksamkeit als eine persönliche betrachten, sagte R. Levi: „der Satan, der böse Trieb und der Todesengel, das ist ein und dasselbe“ (Baba Bathra 16a). In der That, die Beschränktheit alles Endlichen, die Unzulänglichkeit aller Erscheinungen und Verhältnisse der Wirklichkeit, der Kampf gegen die Hinfälligkeit durch Erfüllung all der engen und kleinen, aber zahlreichen Bedürfnisse des Lebens, und darum auch der Kampf gegen Seinesgleichen sind der Inhalt niederer Triebe, die Quelle böser Neigungen und der Grund so vieler nichtiger und verwerflicher Bestrebungen der Menschen.

Die Endlichkeit und ihre Folgen bilden deshalb auch das Object des sittlichen Ringens und Strebens. Die hindernde Kleinlichkeit — das hebräische: Satan heisst der „Hinderer“ — die Kleinlichkeit soll durch das Erfassen des Hohen und Hehren im Geiste, der böse Trieb soll durch den guten Willen, der Tod und das Zeitliche soll

durch wahrhaftes Leben, durch das Ewige, durch die Idee überwunden werden. — Wir haben gesehen, wie nach rabbinischer Ansicht sowohl die Übel wie die Güter der Natur, die Gebrechen wie die Energien der Sinnlichkeit mit den Aufgaben der Sittlichkeit verflochten, in ihren Dienst gestellt und so in das Reich der Idee emporgehoben sind. — In die natürlichen Bestrebungen der Menschen wird zunächst durch das Gesetz Ordnung, Regel und Mass eingeführt; die edleren Neigungen werden gegenüber den kleinlichen und gemeinen gekräftigt und so das Leben als Ganzes geläutert.

§ 245. Den speciellen Erfolgen dieser Ansicht von dem Verhältniss der Natur des Menschen und seines physischen Organismus zur Sittlichkeit werden wir bei den einzelnen Lehren und Vorschriften über sittliche Lebensweise begegnen. Wir werden sehen, dass Freudigkeit des Daseins, Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse und Neigungen zwar nicht als Zielpunkte, wohl aber als gedeihliche Mittel und Folgen des Lebens angesehen werden: sinnliches Wohlsein und ästhetische Genüsse gelten nicht blos als erlaubt, sondern als zugehörige (integrirende) Theile eines völlig und auch ethisch völlig gesunden Lebens. „Jedermann unter seinem Weinstock und Jedermann unter seinem Feigenbaum" — „die Kinder um den Familientisch gereiht wie die Oelbäume" — und „in ihrer Jugendkraft emporwachsend"[1] — dies ist das idyllische Ideal der

[1] S. Micha 4, 4. Sacharja 3, 10. — Ps. 128, 3 und 144, 12.

Propheten, welches freilich auch das rechtlich und politisch gesicherte Behagen des Bürgers einschliesst. —

§ 246. Hier, wo es sich nur um die allgemeinen Grundsätze handelt, muss doch darauf hingewiesen werden, dass es auch innerhalb des Judenthums Personen und Zeiten mit ausgesprochener Neigung zur Askese, zur Abwendung von den natürlichen Lebensgenüssen gegeben hat. Die Geschichte der asketischen Richtung haben wir nicht zu verfolgen; sie ist auch in jedem Sinne des Wortes düster. Ob es zum Beispiel Therapeuten, wie die Schrift Philo's sie uns schildert, jemals wirklich gegeben hat, ob sie Juden oder Christen oder Phantasiegebilde der Einen oder der Anderen gewesen sind, darüber streiten die Gelehrten und werden sich noch lange streiten.[1] — Aber an historischen Beweisen für das Vorhandensein asketischer Lehren fehlt es nicht; sie sind vielfach in Talmud und Midrasch zerstreut, und es bedarf keiner Belege dafür und noch weniger für die Zeiten des Mittelalters. Dass die entgegengesetzten Richtungen — der Weltfreude und der Weltflucht, des Genusses und des Verzichtes, des Behagens und der Peinigung — nebeneinander bestanden, das sehen wir aus mancherlei Controversen, welche statt-

---

Zu בנעוריהם in Ps. 144, 12 sei bemerkt: es bedeutet ebenso wie אהבים und שעשועים (Spr. 5, 19. 7, 18. 8, 30) das Abstractum der modernen Sprachen, also jugendliche Kraft und Gesundheit.

[1] Vgl.: Bei den socialistischen Secten des Judenthums im letzten vorchristlichen Jahrhundert von Dr. M. Friedländer. Wien. 1891.

fanden (s. z. B. Berachot 30b Thaanith 11a und b), in denen jedoch die energische und weltfreudige Partei, durch die besten Namen vertreten, weitaus überwiegt. Dies tritt besonders auch in dem wegwerfenden Spott hervor, mit welchem der Talmud gelegentlich die Freunde der Kasteiung behandelt. Ein zu geistigem Streben befähigter Mann hat etwas weit Besseres zu thun, als seinen Leib zu kasteien; darauf zielt das beissende Wort: „ein junger Gelehrter, der fastend dasitzt, dessen Mahlzeit mag ein Hund fressen“ (Thaanith 11b).

§ 247. Aber doch nur sehr selten hat selbst bei den Asketen der dem Judenthum fremde Gedanke der Verwerflichkeit der Materie überhaupt von Aussen her sich eingedrängt. Im Allgemeinen gilt es nur, die Ablenkung von höherem Streben durch sinnliche Reize[1] zu vermeiden; durch Mässigkeit und selbst Enthaltsamkeit von sinnlichen Genüssen die innere Freiheit des Geistes zu sichern; besonders auch durch Bedürfnisslosigkeit Musse und Kraft für höheres Seelenleben zu gewinnen. Nicht wegen etwa unbedingten Unwerthes des Körperlichen an sich, sondern nur wegen seines Minderwerthes im Vergleich zum Geistigen soll es beschränkt, soll den Hemmungen und Störungen vorgebeugt werden, welche die Frohnde sinnlicher Genüsse nothwendig mit sich führt. — (Aboth 6,4 und oft.)

---

[1] Gegen welche schon die Strafrede des Jesaias (5, 11) sich wendet.

Grundanschauung sowohl der jüdischen Religion als auch der jüdischen Ethik ist eben: Übergewicht des Geistigen, aber ohne alle Verachtung des Körperlichen, vielmehr mit dem Bestreben, auch das Natürliche, Materielle zu läutern, vor Gefahren zu schützen und es durch seine Verbindung mit dem Geistigen zu erheben und zu weihen. Selbst Derjenige aber, welcher in der vermeintlichen „Minderung des Fettes und des Blutes" (durch das Fasten) ein verdienstliches Thun sah[1], hat dieselbe doch nur als ein dargebrachtes Opfer und zwar ausdrücklich als einen Ersatz der ehedem im Tempel zu Jerusalem dargebrachten Opfer betrachtet.[2] Fett und Blut sind ihm also nichts weniger als ein verwerfliches Object.

---

[1] R. Schescheth. S. Berachot 17 a.

[2] Schöner ist freilich die aus der Hochschätzung jeder geistigen Thätigkeit stammende Verheissung, dass das Studium der gesetzlichen Vorschriften für jede Art von Opfern als ebenso verdienstlich gerechnet werden soll, wie jedes wirklich dargebrachte Opfer (Menachot 106). Ich kann mir nicht versagen, diese Schätzung des geistigen Thuns durch eine rabbinische Vorschrift zu illustriren, welche dieselbe ebenso naiv wie rührend zum Ausdruck bringt. — Fällt der Rüsttag zum Pessachfest auf einen Sabbath, dann geräth ein frommer Jude in Verlegenheit, wie er die dritte gesetzliche sabbathliche Mahlzeit halten soll; denn gesäuertes Brod darf er nicht mehr, Ungesäuertes soll er noch nicht essen. „Dann soll er Fleisch oder Fisch essen. Hat er aber keines von beiden, so soll er Früchte essen; hat er aber auch diese nicht: dann soll er — etwas Thora lernen"; das ist dann also seine Mahlzeit. (Baër heteb zu Orach Chajim § 444 nach של״ה.)

§ 248. Das Judenthum kennt sowohl allgemeine wie individuelle religionsgesetzliche oder traditionell übliche als auch freiwillige Fasten. Bei solchen Gebräuchen und Übungen wie das Fasten geht immer die reale Thatsache mit ihrem unmittelbaren psychologischen und ethischen Erfolg in die symbolische Bedeutung über, so dass beide kaum von einander zu trennen sind.

Im Interesse des ethischen Gedankenkreises sei hier kurz noch Folgendes bemerkt:

Sattsein ist der Zustand und zugleich das Zeichen der Fülle, Befriedigung und dadurch des Selbstgenügens, das sich leicht in Übermuth und Hochmuth wandelt. Fasten aber ist Mangel, Entbehrung, Sehnsucht, welche zur Demuth führen; Demuth wegen des Bewusstseins begangener Fehltritte ist Busse. — Der Genuss aber vermehrt die Begierde, und die Begierde eilt wieder zum Genuss[1], während die Entbehrung zur Enthaltsamkeit leitet. Mit der Befriedigung des Sattseins ist im günstigen Fall auch Gewähren, mit Selbstgenüge und Übermuth aber ist Versagen verbunden; dagegen leiten Entbehrung und Sehnsucht zur Hingebung.

§ 249. Fasten ist seit unvordenklichen Zeiten — neben dem Ablegen alles Schmuckes und Anlegung formloser

---

[1] Vgl. die psychologisch so unsäglich tiefen Worte im Deuteron. 29, 18, welche Maimonides sehr gut, Mendelssohn aber nicht verstanden hat (Maim. Acht Capitel, 3.) S. Anhang No. 38.

Gewänder[1] — Zeichen der Trauer über persönliche Verluste, nationale Niederlagen, Landplagen, etc. aus leicht erkennbaren Gründen: man will den gerechten Schmerz ungestört ertragen und nicht durch irgend ein „Geniessen“ unterbrechen. (S. I Sam. 31,13. II Sam. 1,12. Esther 4,3). Dasselbe gilt vom Fasten als Zeichen der Busse; die Bitterniss der Reue darf nicht durch Süssigkeit eines Genusses ihre zugleich ätzende und heilende Kraft einbüssen. (I Sam. 7,6 und besonders Jonah 3,5 ff.)

§ 250. Uralt ist gewiss das Fasten als Mittel, eine günstige Wendung bedrohlichen Schicksals herbeizuführen: die Voraussetzungen für die Heilkraft dieses Mittels werden nach den Zeiten und Personen wohl verschiedene gewesen sein; im Grossen und Ganzen aber sind sie dadurch erkennbar, dass das Fasten mit Opfer und Gebet verbunden ist.[2] — Seltsam muthet uns das blosse Fasten in Esther 4,16 an, da nicht bloss dem ganzen Buche jede theologische Wendung fehlt, sondern auch (zumal an dieser Stelle) das Gebet entschieden vermisst wird.[3] — Nach Jesaias (58,4) aber soll das Fasten als Mittel nur dem Gebete „Eingang

---

[1] Auch Bestreuen mit Asche ist oft damit verbunden. Asche ist der letzte, todte Rest, das caput mortuum, der ehemals lebenden Pflanze, darum Zeichen des Verfalls, des Unterganges.

[2] So Richter 20, 26. — II Sam. 12,16 ff. wozu Ps. 35, 14 zu vergleichen ist; Joel 1,14. 2,15. — Jeremias 14,12. Esra 8,21 ff. II Chron. 20,3. —

[3] S. Anhang Nr. 39.

in der Höhe" verschaffen, es soll nur das begleitende Symbol der Sehnsucht und Hingebung sein. Bei weitem wichtiger aber ist, wie sich Jesaias auch hier als der erhabene Wegweiser bewährt, als der Wegweiser aus dem Bereich der symbolischen in das der unmittelbar ethischen, klaren und einfach edlen Handlungsweise. „Ist das ein Fasten, das ich verlange? ein Tag, da der Mensch sich kasteiet, dem Schilfe gleich sein Haupt zu beugen und auf Sack und Asche sich lagern — das willst du ein Fasten nennen? einen Tag des Wohlgefallens für den Ewigen? — Ist nicht vielmehr dies das Fasten, das ich verlange? Zu öffnen die Schlingen des Frevels, zu lösen die Bande des Joches, frei zu entlassen Unterdrückte und jegliches Joch abzureissen; und nicht auch dies? dem Hungrigen dein Brod zu reichen, umherirrende Arme in dein Haus zu bringen, und siehest du einen Nackten, ihn zu bekleiden und dich deinen Mitmenschen nicht zu entziehen (58,5—7). — Zugleich aber offenbart sich in der Fortsetzung seiner Rede (V. 8—12) — deren ganzer Sinn nur durch andächtige Vertiefung erschöpft werden kann — die höchste religiöse Schätzung des Ethischen, nämlich darin, dass auch alles sittliche Handeln wiederum zum Symbol wird, zum Symbol für die Hingebung an Gott und die Versenkung in Gott, dessen Wesen mit dem Wesen der höchsten und absoluten Sittlichkeit Eins ist (V. 8); und die Verheissung des Erfolges der sittlichen Wirksamkeit führt einerseits in die innerste Tiefe der religiösen Be-

seligung (V. 11) und andererseits auf die Höhen des historischen Daseins und der Gesammtheit (V. 12).

§ 251. Als ein Zeichen entschiedenen moralischen, besonders aber religiösen Fortschrittes ist es zu betrachten, dass jene Art des Fastens, nämlich als Vorbereitung auf die Entscheidung eines grossen Geschickes, nur vergangenen Zeiten angehört, der Wirklichkeit aber längst fremd geworden ist.

Fasttage dagegen zur Erinnerung an vergangene Schicksalsschläge dienen der Continuität des Gesammtgeistes, der historischen Verknüpfung der Gegenwart mit der Vorzeit;[1] so wie auch die sogenannte „Jahrzeit“, das Fasten an den Sterbetagen naher Verwandter die Continuität des Gemüthes zwischen den längst heimgegangenen Geschlechtern und den überlebenden aufrecht hält. Solches Entsagen des Genusses an den Gedenktagen ist nur das stark ausgeprägte Symbol der ausdauernden schmerzlichen Theilnahme, des noch fortwährenden, freiwilligen Mit-Leidens an weitzurückliegenden trüben Ereignissen und herben Geschicken.

§ 252. Überblicken wir aber die asketische Richtung, die sich später entwickelt hatte, dann muss man sagen: Viel stärker als jede dogmatische Verachtung der sinnlichen Reize und weltlichen Genüsse ist der Einfluss der harten Nöthe und schweren Leiden, die man zu erdulden

---

[1] So der neunte Ab, der 17. Tamus etc. aber auch das Estherfasten am 13. Adar.

hatte, gewesen, um selbstgewählte Pein und den Verzicht auf Lebensfreude als verdienstliche Werke zu preisen. Wer oft wenig zu essen hat, wird sich gern mit dem Gedanken trösten, dass Fasten ein gottgefälliges Thun sei; und wer von Schmerzen, Kümmernissen und Gefahren grausamer Verfolgung umringt ist, wird sich leicht zu der Anschauung bequemen, dass die Leiden dieser Welt auch jede Schuld derselben lösen, dass sie Anwartschaft auf selige Freuden der Zukunft verbürgen[1], und er wird der Pein harter Loose den freien Verzicht und die Selbstpein noch hinzufügen.

Von manchen Heroen des Talmuds aber wird berichtet, dass sie von dieser Verherrlichung der Leiden Nichts wissen wollten. Bei aller Schätzung der ethischen Bedeutung des Leidens (für welche man in Berachot 5[a] f. und sonst reiches Material findet) haben doch R. Elieser, R. Chia bar Abba, R. Jochanan u. A. lieber auf gegenwärtiges Leiden und künftige Belohnung verzichten wollen (Das.).

§ 253. Die Welt- und Lebens- und Naturanschauung des Judenthums ist eine ernste, aber zugleich eine durchaus heitere; sie weiss Nichts, gar Nichts von einem „ursprünglichen Elend“[2] in der menschlichen Seele vor ihren

---

1 S. Kidduschin 40 b und Sanhedrin 101 a חביבין יסורין, dazu Raschi שמכפרין. Auch ממרקין י' Berach. 5 a; beides sehr oft in Talm. und Midr.

2 Welches mit besonderem Nachdruck von Blaise Pascal betont ist (S. Pensées).

Erlebnissen. — Selbst für den jüdischen Asketen gibt es ein „zerbrochenes Herz" und ein „zerrissenes Gemüth" nur in der Reue über wirklich begangene Sünden[1]; und wenn diejenigen Juden, welche darben und fasten, wohl am wenigsten sündenbelastet sind, dann entbehren sie auch mitten in der Kasteiung der wahren Serenität der Seele nicht.[2] — Das Hebräische ist reich an sprachlichen Benennungen der Freude;[3] die Ausdrücke sind sehr mannigfaltig und fein abgetönt, so dass sie eine vorzügliche Stufenleiter ergeben, — (das sollte einmal wissenschaftlich erörtert werden!) — um das Wohlgefühl von dem einfachen leidfreien Behagen bis hinauf zum Jubel der Seelenwonne zu bezeichnen. Solcher Reichthum der Wörter für heitere Seelenzustände wäre bei einer trüben Grundstimmung des Volksgemüthes unmöglich.

§ 254. Die Natur ist voll von Gütern (Ps. 104,24). Sie dienen der Erhaltung, der Ernährung des Gesunden, der Heilung des Kranken; aber es gibt auch solche Dinge, die nur zum Genusse, zur Ergötzung des Menschen bestimmt sind; „der Wein erfreut des Menschen Herz" (Ps. 104,15). Wenn nun besonders die Grossen, die Könige

---

[1] Allerdings nicht blos eigener, sondern auch fremder, wegen der ethisch-socialen Gemeinschaft; wovon Näheres an anderer Stelle. —

[2] Die witzige Auslegung eines Bibelverses, die scharfsinnige Auflösung eines talmudischen Räthsels lässt ihn wie irgend einen Wohlgesättigten fröhlich und guter Dinge sein.

[3] Vgl. A. Wünsche: Die Freude i. d. Schr. d. Alten Bundes. Weimar 1896. S. Aboth de R. Nathan Cap. 34.

und Fürsten gewarnt werden vor den sittlichen Gefahren des Weines, dieser vielmehr dem Bekümmerten und Verbitterten zu geben empfohlen wird (Spr. 31, 4 ff.): so ist das kein Widerspruch; es bestätigt vielmehr die sittliche Forderung, dass auch der Betrübte seinem Trübsinn entrissen und zur Heiterkeit zurückgeführt werden soll.

Charakteristisch für die rabbinische Denkweise ist die Legende: Rabbi Baroka trifft den Propheten Elias auf dem Markte und fragt ihn, wer in der grossen, bunten Menge, die da verkehrt, wohl am meisten Anrecht auf künftige Seligkeit habe? Der Prophet zeigt auf einen derben Gesellen niederen Standes, auf einen Gefängnisswärter. „Und weshalb?" — „„Weil er stets darauf bedacht war, die gefangenen Männer und Weiber getrennt zu halten, und so vor dem Frevel der Unkeuschheit zu bewahren."" — „Und wer", fragte der Rabbi weiter, „möchte nächst diesem berechtigte Hoffnung haben auf das Jenseits?" — „„Dort, jene beiden Spassmacher. Wo sie einen Betrübten sehen, suchen sie ihn zu erheitern."" — (Taanith 22a.)[1]

§ 255. Ebenso ist das ganze Leben des Juden gesetzlich von ethischen und religiösen Pflichten umstellt und durch-

---

[1] Und auch: „wo sie einen Zank ausbrechen sehen, suchen sie Frieden zu stiften." — Der einfache Sinn dieser Legende ist an sich klar. Aber noch eine besondere Tendenz derselben macht sich zweifellos bemerklich: sie ist ein Protest gegen jede aristokratische Ethik, welche etwa Wissen, Weisheit, oder weitreichenden Einfluss, die nur den höheren Schichten der Gesellschaft eigen, als Bedingung ansieht, die Höhe der Sittlichkeit zu ersteigen. Vielmehr Jeder steht

zogen; aber auch die Freude zur geeigneten Zeit und Gelegenheit gehört mit zu diesen Pflichten (Deuteron. 26,11, und sonst, Ps. 97,12; 100,2). Die hebräische Spruchweisheit hat die Freude vielfach verherrlicht. Da heisst es u. A. „ein fröhliches Herz ist heilsam“ (Spr. 17,22) und schon vorher: „ein heiterer Sinn ist eine stetige Erquickung.“ — Sirach behauptet geradezu: „Freudigkeit des Herzens ist das Leben des Menschen; heiteres Gemüth verlängert es auch“; u. s. w. (Cap. 30,22 ff.).

Noch wichtiger aber ist das Gesetz, Andere an der Freude, die man sich selbst bereiten kann, Theil nehmen zu lassen. Im jüdischen Schriftthum stehen Licht und Freude אורה ושמחה oft bei einander, wie ein Doppelwort für einen Begriff; treffend wird damit angedeutet, dass die Freude wie das Licht sein sollte; dieses leuchtet nicht blos demjenigen, der es für sich selbst entzündet, sondern weithin sendet es seine Strahlen. Freude ist dem jüdischen Gemüthe erst dann eine ganze, wenn sie denen sich mittheilt, die sie entbehren.

Zahlreich sind die sittlichen Vorschriften, aber auch die lebendigen Sitten, jedes glückliche Ereigniss und jede frohe Botschaft durch Spenden an Bedürftige zu feiern. — Man braucht dem Menschen nicht streng zu gebieten, sich

auf der Höhe, der ein wahrhaft Gutes, welches er zu thun Gelegenheit hat (wie der Gefängnisswärter) oder gar sucht (wie die beiden Spassmacher), auch wirklich und uneigennützig vollbringt. Der edle Wille adelt jeden Stand. —

selbst Freude zu bereiten, der natürliche Trieb sorgt schon dafür; — aber die Freude besonders darin zu finden, dass man sie Anderen bereitet,gebietet schon das Gesetz mit einfachen Worten (Deuteron. 14,26. — 16,15. — 26,11, und oft).

§ 256. Von den sinnlichen Genüssen kann ein Mensch, kann namentlich der höher gebildete und höher strebende Mensch sich — auch ohne Neigung zur Askese — leicht abwenden. Es ist von der Höherschätzung des Geistigen, die der rabbinischen Gesinnung so vertraut war, bereits oben (§ 247) die Rede gewesen. Vor den Lockungen, Störungen und Gefahren weltlicher Freude mag man sich schützen; man kann, man darf, und Manche sagen sogar man soll ganz und gar spiritualistisch sein, die materiellen Güter, die sinnlichen Genüsse verachten; man darf, mit einem Worte, völlig idealistisch gesinnt sein. Aber nur in seiner eigenen Welt; nur wenn es um die eigene Person sich handelt; — handelt es sich aber um deinen Nebenmenschen, dann musst du ganz und gar realistisch denken, dann musst du für die realen Dinge, die er entbehrt und deren er bedarf, mit allem Eifer sorgen: für Kleidung und Wohnung, Nahrung und Heilung. — Für dich selbst magst du Genuss und Befriedigung als minderwerthig verachten, deinem Nebenmenschen musst du sie verschaffen. — Dieser Realismus ist ein integrirender Theil, ein nothwendiges Bestandstück im Idealismus des Judenthums.

§ 257. Auch Scherz und Spiel, Tanz und Lustbarkeit ist der jüdischen Lebensführung weder fremd noch feindlich.[1]

Im rabbinischen Geiste zumal wird die sittliche Weihe auch dem sinnlichen Lebensgenuss verliehen; nur dass die Verknüpfung desselben mit irgend einer idealen Aufgabe stark bevorzugt wird; etwa mit der Feier religiöser oder patriotischer Feste, mit der Vermählung eines Brautpaares. Die Vorsorge für die Hochzeitslust des jungen Paares wird den Brautführern (nach der Sitte talmudischer Zeiten) ans Herz gelegt und so hoch angerechnet, dass sie während der Feier von der Erfüllung anderer religiöser Pflichten befreit sind. Tosifta Berachot ed. Zuckermandel S. 4.

§ 258. So finden denn alle naturgemäss erfreulichen Seelenzustände, auch die durch sinnliche Genüsse erzeug-

---

[1] Den Reigen sowohl wie den Solotanz finden wir sehr früh; den Spielball bei Jesaias — sogar in derselben metaphorischen Wendung wie unser „Spielball des Schicksals" — (Jes. 22,18); und die Rennbahn zum Wettlauf, wenn es (Ps. 19, 6) von dem Sonnenball heisst: er freut sich wie ein Starker (Vollkräftiger גיבור, den man nur hier nicht mit „Held" übersetzen darf) — in der Bahn zu laufen. Sogar der Reigentanz der Frommen in den seligen Höhen des Jenseits wird mit einer unvergleichlichen und wahrhaft ergreifenden Naivetät geschildert (Jerus. Megillah II Hal. 4, auch Moed Katon III Hal. 7. — Wajikra rabbah, Cap. IX). S. Anhang Nr. 40.

Nur das gewerbliche Hazardspiel wird im höchsten Masse verpönt; aus verschiedenen Gründen und u. A. auch aus dem Grunde, weil der Spieler ein blosser Schmarotzer am Baume der Cultur ist; er zehrt von der Welt und leistet Nichts (Sanhedrin 24 b.).

ten, eine ideale Erhebung durch ihre Verbindung mit dem Kreise sittlicher oder religiöser Aufgaben.

Man kann in der That den ethischen Werth dieser Anschauung für die gesammte Lebensführung nicht überschätzen; einerseits wird das Vergnügen an den sinnlich-natürlichen Reizen dadurch verstärkt und veredelt, es wird mit einem eigenartigen Zauber umgeben, gleichsam mit einem idealen Aroma gewürzt, — andererseits gewinnt der ideale Gehalt der Pflichterfüllung durch seine Verknüpfuug mit den natürlichen Lebensvorgängen eine markige Energie und eine erhöhte, reale und organische Lebendigkeit. Die Sabbathruhe z. B. (deren ethische Vorzüge an anderen Stellen erörtert sind) und die von Arbeit befreite geistige Beschäftigung gewinnt eine mächtige Förderung durch die festliche und fröhliche Feier des Tages, durch die grossen und kleinen, aber eigenartig gestalteten Genüsse, mit welchen die Sitte dieselben ausgestattet hat. Wiederum wird das ganze leibliche Behagen dieses Tages durch seine ideale Bedeutung mit emporgehoben und aufgenommen in den Bund des Geisterreiches.[1] Im Midrasch wird in einer hübschen Legende von Rabbi Jehuda, bei dem der Kaiser Antoninus zu Besuche war, der ganz specifische Geschmack der Sabbathspeise betont, den kein Koch mit all seinen

---

[1] Der Mensch hat deshalb „am Sabbath eine doppelte Seele" (Bezah, 16a).

Künsten am Wochentage erzeugen kann (Gen. r. C. 11. Vgl. auch Sabbath 119[a]). Die Sabbathfeier gibt eben eine seelische Zuthat, welche durch keine materielle zu ersetzen ist.

§ 259. In dieser Beimischung idealer Elemente zum Materiellen offenbart der ethische Geist des Judenthums seine Meisterschaft; er hat damit auch den durch Verfolgung gepeinigten Juden vom Stachel des Neides erlöst; denn er hat ihm moralische Aequivalente für weltliche Freuden verschafft, so dass man diese leicht entbehren und sie selbst dem Peiniger neidlos gönnen mochte. Ein Freitagabend in einem frommen jüdischen Hause mit seinem Lichterglanz und Lichtersegen, seinem ob auch bescheidenen, doch immer auserwählten Mahle, das schon durch die Eigengestalt des Brodes sich auszeichnet[1], mit seinem Recitativ des „Preis des Biederweibes" (Spr. Salom. Cap. 31), seiner segnenden Handauflegung auf das Haupt der Kinder, mit seiner energischen, muth- und hoffnungsfrohen Beschwichtigung aller Sorgen, mit seiner durch freie Musse gewährten Erhebung der Seele, welche durch heiter-fromme Tischgesänge genährt wird; — und

---

[1] Es verdient hervorgehoben zu werden, dass die Festbrode und -Kuchen bei vielen Völkern bestimmte Formen von nachweisbar mythologischer Bedeutung haben; auch die jüdischen Festkuchen haben weitverbreitet überlieferte Gestalt, diese aber hat nicht blos keine mythologische, sondern nicht einmal symbolische Bedeutung; sie mögen auch meist von der Umgebung angenommen worden sein, wie auch ihre Namen beweisen.

dann der Sabbathtag „halb Gott und halb den Menschen“ gehörig, aber auch der menschliche Theil zugleich geistig befriedigt, — — diese ganze Sabbathfeier, sie zeigt ein solches Gleichgewicht des Geistigen und des Leiblichen, oder besser ein solches Übergewicht des Geistigen im Leiblichen selbst, dass sie (von der unmittelbaren ethischen Bedeutung und sogar von allen bestimmten ethischen Aufgaben abgesehen) für die sittliche Erziehung, für die ethische Temperirung des Menschen höchst charakteristisch ist.

§ 260. Es gäbe ein feines völkerpsychologisches Capitel, wollte man die verschiedenen Seelenzustände erforschen, welche durch die verschiedenen Arten, die Feste zu feiern bei den Völkern erzeugt werden. Am nächsten aber liegen diese inneren Vorgänge der ethischen Betrachtung; denn nicht in den scharfkantigen Pflichten mit ihrem strengen Sollen allein entwickelt und offenbart sich die ideale Lebensform der Sittlichkeit, sondern auch in der zwar nach der Sitte geordneten, aber an sich freien Weise des Lebensgenusses. Es würde freilich schwer halten, den psychologischen Bestand und die ethischen Folgen solcher inneren Vorgänge in deutliche Begriffe und klare Worte zu bringen; das aber darf ihre ethische Würdigung nicht mindern. Das Judenthum ist sehr reich an solchen Imponderabilien der ethischen Substanz; aber man muss sich in das Leben und Weben des jüdischen Geistes ganz versenken, um sie als Thatsachen der Erfahrung zu erfassen,

um ihren theoretischen Werth für die Erkenntniss der Ethik des Judenthums richtig zu schätzen. Für das jüdische Herz gab es eine volle und wahre Freudigkeit nur in dieser innigen Durchdringung des Seelischen und Körperlichen; sie tritt deshalb besonders bei der Feier öffentlicher Feste — etwa wie bei den modernen Völkern in den patriotischen Gedenkfeiern — hervor.

§ 261. In solcher Weise werden denn alle Güter des Lebens, anstatt sie aus sittlichen oder metaphysischen oder religiösen Gründen zu verachten und zu verwerfen, vielmehr nach jüdischer Denkweise in den Dienst der Sittlichkeit gestellt; Gesundheit und Rüstigkeit, Genussfähigkeit und Arbeitsfreudigkeit bilden hier die Elemente des natürlichen Organismus, in welchem die Seele der Sittlichkeit als leitende Kraft webt und waltet. —

Klarer konnte dieser Grundgedanke im rabbinischen Geiste — nach seiner Darstellungsart — nicht zum Ausdruck kommen, als in dem geflügelten Worte: „Der göttliche Geist ruht nicht auf dem Menschen — (modern gesprochen: sein edelstes Wollen und sein reichstes Können tritt nicht in die Erscheinung) — weder im Zustand der Trübheit, noch in dem der Trägheit, — sondern allein in der Freudigkeit der Pflichterfüllung! — (Sabbath 30b).

Anmerkung

über die Fortbildung des Gesetzes durch den Talmud.

Von der Art, die Feste, Sabbathe und sonstige Feiertage zu feiern, von den Sitten, Gebräuchen und Lebensformen, in denen der Begriff und Sinn der Festlichkeit zum realen Ausdruck gekommen, haben die biblischen Schriften uns wenige Traditionen erhalten; von den drei Wallfahrtsfesten sind nur zwei mit symbolischen Zeichen und Handlungen bedacht; ungesäuerte Brode sind für das Passah (Oster- und Frühlingsfest), Feststrauss und Laubhütte für das Erntefest vorgeschrieben, welchem die Letztere den Namen gegeben. Alle Details über Vorkehrung und Anwendung der Festzeichen fehlen; (von dem wenigstens nach seinen Pflanzennamen beschriebenen Feststrauss heisst es nur abstract genug: „Ihr sollt ihn nehmen" —); die Kenntniss und Übung war der lebendigen Tradition vorbehalten. Ausser den allgemeinen Bestimmungen der Musse, also der Rast und Ruhe von körperlicher Arbeit und einer irgendwie durch Feierlichkeit erhöhten Seelenstimmung (s. z. B. Jes. 58, 13.) ist es fast nur die Aufzählung

der bestimmten Opfer, welche darzubringen waren, die der Priestercodex uns aufbewahrt hat. Wir wissen auch nicht, wann und in welcher Stufenfolge die genaueren Festgebräuche sich entwickelt haben. Erst im Talmud sehen wir den Niederschlag einer nach Jahrhunderten zählenden, wahrscheinlich nie unterbrochenen Fortbewegung der speciellen Daseinsformen und Lebensgestaltungen, welche die Tage der Musse ergötzen und veredeln.

Aber nicht bloss in solchem, mehr sittenartigen Brauch, welcher das Leben mit idealen Momenten schmückt und bereichert, zeigt sich die schöpferische geistige Thätigkeit, welche im Talmud besonders und im Rabbinismus überhaupt sich verdichtet und manifestirt, sondern auch in bestimmteren Vorschriften, genaueren Ausführungen, rechts- und sittengesetzlichen Anordnungen offenbart sich die Fortbildung und Ausgestaltung des biblischen Gesetzes. Vereinzelte Aussprüche zur Klärung und Vertiefung der biblischen Sittenlehre durch die Rabbinen sind uns ja bereits zahlreich begegnet; aber diese können ein auch nur annäherndes Bild von der Art, wie die Ethik des Judenthums durch den rabbinischen Geist zur Entwicklung gelangt ist, nicht gewähren.

Zu Gunsten besonders derjenigen Leser dieses Buches, welche aus dem Talmud selbst vollständigere Belehrung zu schöpfen nicht in der Lage sind, will ich hier wenigstens an einem einzigen Beispiele anschaulich machen,

wie durch die im Talmud niedergelegte und befestigte geistige Arbeit der Jahrhunderte das biblische Sittengesetz erläutert und fortgebildet wird.

Dem historischen Interesse an der Sache kann mit einem solchen vereinzelten Beispiel allerdings auch im Entferntesten nicht genügt werden; dieses würde erheischen, dass überall der Antheil der rabbinischen Zeiten und Leistungen an der Ausgestaltung der ethischen Gesetzgebung im Judenthum nachgewiesen und gezeigt werde, wie der wahrhafte Inhalt und der vollkommene Umfang des biblischen Gesetzes erst durch die Geistesarbeit der Rabbinen ans Licht gestellt, wie die Tiefe und die Fülle, die Reinheit und die Erhabenheit des ethischen Geistes durch sie offenbart wird.

Diesem historischen Interesse, sage ich, könnte, ja noch mehr, ihm durfte in dieser systematischen Dar stellung der Ethik des Judenthums nicht genügt werden. Denn hier kommt es gerade darauf an, den ethischen Geist in seiner Totalität, in seinem continuirlichen Zusammenhang und in seiner wesentlichen und ungetheilten Einheit zur Anschauung zu bringen. Diese rein historische Arbeit bleibt nothwendig einer künftigen Zeit und Kraft vorbehalten; denn sie kann überhaupt nicht geleistet werden, ohne dass ihr die Darstellung des einheitlichen Gesammtgeistes vorangegangen ist; erst aus der Kenntniss des Ganzen kann man die Bedeutung, die Function und den Werth der Theile erkennen. Wohl philologisch

und chronologisch, aber nicht wahrhaft historisch, d. h. nicht aus dem historischen Geist kann man die Leistung der verschiedenen Zeiten und Kräfte zur Anschauung bringen, wenn nicht ein deutliches Bild des Gesammtgeistes und seiner schöpferischen Triebkraft bereits vorhanden ist. Erst aus einem solchen Bilde sehen wir, wie das Frühere auf die Späteren gewirkt, wie die Späteren das Frühere beleuchtet, das Verborgene aufgeschlossen und enthüllt haben.

Mit einem Worte: es sei denn, dass man den ethischen Geist des Judenthums zuvor in seinem innersten Wesen, in seiner Einheit und Ganzheit, in seiner fortzeugenden Gestaltungskraft und bildungsfrohen Energie gleichsam zeitlos erfasst, also in seinen harmonisch vereinigten Ideen erkannt hat: sonst wird man die zeitlichen Formen und Stufen und Werthe der Entwicklung nicht finden können.

Gleichwohl ist es möglich, durch das Beispiel eines einzigen biblischen Gesetzes wenigstens eine Vorstellung davon zu geben, wie weit die Bereicherung seines Inhalts, die Erweiterung seines Umfanges und damit auch die Läuterung und Vertiefung des Idealgehalts im Talmud in die Erscheinung tritt.

Kann damit auch dem historischen Interesse nicht voll genügt werden, so kann es doch dem der Gerechtigkeit dienen; der Gerechtigkeit, welche keinem litterarischen Werke in der ganzen Weltlitteratur so selten zu Theil geworden, wie dem Talmud.

Es gehört nicht zur Aufgabe dieses Werkes, eine Charakteristik des Talmuds zu geben, — des Buches, welches genau genommen viel mehr als ein Buch eine kleine Bibliothek ist; — nach Allem, was vereinzelt aus demselben, so weit seine Sittenlehre in Betracht kommt, hier angeführt wurde, ist es wohl auch kaum nöthig. Findet sich ja auch solche Charakteristik nicht nur in den grösseren Werken über Geschichte der Juden von Jost, Grätz, Renan u.A., sondern auch in Specialschriften von Emanuel Deutsch bis auf Huber. —

Das Beispiel aber, welches ich jetzt anführen will, soll also zeigen, welch eine Erläuterung und Bereicherung die biblischen Gesetze durch die Schöpfung des Talmuds gefunden haben.

In der Thorah, dem mosaischen Gesetzbuch, findet sich ein das Verhalten der Menschen zu einander betreffendes allgemeines Verbot, welches in der biblischen Ursprache mit zwei Worten ausgedrückt ist; es heisst: לא תונו Lo tonu. „Lo" heisst „nicht"; aber tonu? was bedeutet es? Die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist zweifellos: sie ergiebt sich aus dem Zusammenhang, in welchem das Wort auftritt, mit aller Sicherheit. Gehen wir aber daran, das Wort in eine der modernen Sprachen zu übertragen, so zeigt sich, dass es nicht bloss schwierig, sondern dass es schlechthin unmöglich ist, es wiederum mit einem einzigen Worte zu übersetzen. Der Grund hierfür ist sehr einfach; das Wort drückt einen bestimmten Begriff aus,

aber der Inhalt dieses Begriffes ist ein vielfacher, er besteht aus verschiedenen Merkmalen; je nach dem Zusammenhang, in welchem der Begriff auftritt, bildet das eine oder das andere Merkmal das Wesentliche seines Inhaltes. Das Wort hat also in der That — wie viele unserer Wörter — mehrere Bedeutungen. Die biblische Sprache nun bedient sich immer des gleichen Wortes, welche verschiedene Bedeutung ihm auch jedesmal in dem verschiedenen Zusammenhang zukommen mag; wir aber verlangen, dass die verschiedenen Bedeutungen oder der besondere Inhalt in jedem Falle auch durch ein anderes Wort ausgedrückt werde. Wie schwierig das ist, und wie viel Spielraum für die Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit des Inhaltes immer noch bleibt, dies zeigt sich deutlich in der Thatsache, dass verschiedene Übersetzer in jedem einzelnen Falle noch verschiedener Worte sich bedienen, um die individuell erfasste wahre Bedeutung zum Ausdruck zu bringen.

Dazu aber kommt noch ein Anderes, das für das Verständniss der historischen Entwicklung der Gesetze, also auch für die Entwicklung der inneren idealen Gehalte des menschlichen Geistes von grösstem Gewicht ist. Denken wir uns nämlich, dass die Worte des Gesetzes in vollkommenster Weise in unsere Sprache übertragen sind, dass also die Begriffe, welche sich der Gesetzgeber bei seinen Worten wirklich gedacht hat, von uns bei der Übersetzung ebenso gedacht werden. — Allein der Begriff des Gesetzes ist wie ein Saatkorn; es entwickelt sich und wird

zu einer vollständigen Pflanze; der ursprüngliche Begriff, in seinem innersten Wesen sich gleichbleibend, wird verwandelt, er wird bereichert, ausgestaltet, er gewinnt an Fülle des Inhalts und an Festigkeit der Formen. Hauptsächlich aus zwei Gründen: einerseits nämlich treten im Leben der Menschen neue Beziehungen zu einander, neue Gegenstände und neue Verhältnisse des Verkehrs hervor; andererseits entwickelt sich der ethische Geist, die sittliche Gesinnung des Menschen; sie werden zarter, edler, tiefer. Indem aber gleichwohl der alte ideale Gehalt des Gesetzes auf die neuen Verhältnisse und Gesinnungen angewendet wird, entstehen nothwendig neue Vorschriften und Verordnungen, welche in der That nur Fortbildungen des alten Gesetzes sind. Nunmehr wollen wir sehen, wie die eben bezeichneten allgemeinen Vorgänge speciell in Bezug auf unseren Fall des Gesetzes „lo tonu“ sich vollzogen haben.

Ausser den prophetischen Wiederholungen, welche keine neuen Bedeutungen zu Tage fördern, nur das Gesetz besonders auf den Schutz der Wittwen und Waisen beziehen[1], enthält die Bibel nur 5 Stellen über dasselbe; sie lauten vollständig:

1. Wenn ihr dem Nächsten einen Gegenstand verkaufet, oder kaufet vom Nächsten, dann lo tonu, sollt ihr einander nicht übervortheilen (Levit. 25, 14).

2. Übervortheilet einander nicht, sondern fürchte dich

---

[1] Jerem. 22, 3. Ezech. 18, 7. 12. 16.

vor deinem Gott; denn ich, der Ewige, bin euer Gott. Das. V. 17.

3. Einen Fremdling, lo tone (sing.), sollst du nicht kränken („und ihn nicht drücken“) Exod. 22, 20.

4. Wenn bei dir weilet ein Fremdling in eurem Lande lo tonu sollt ihr ihn nicht drücken. Levit. 19, 33.

5. (Du sollst nicht ausliefern einen Knecht an seinen Herrn, wenn er sich zu dir flüchtet vor seinem Herrn. Bei dir soll er bleiben, in deiner Mitte, an dem Orte, den er erwählt in deinem Thore, wo es ihm gefällt.) lo tonenu du sollst ihn nicht bedrücken.[1] Deuter. 23, 17.

Der Sinn des letzten (5.) Satzes, der den geflüchteten

---

[1] Zur Übersetzung des Grundwortes הונה Hiph. von ינה eignet sich am meisten das Lateinische laedere; es hat nicht bloss dieselbe vielfältige Bedeutung, sondern auch noch die lexikalische Analogie, dass es einerseits der allgemeinen Sprache angehört, andererseits Kunstausdruck der Jurisprudenz ist, namentlich als laesio enormis, welche ganz der rabbinischen אונאה entspricht. Die Vulgata aber hat ne contristes und ne affligas; dagegen in 4 non exprobretis ei; hier scheint das rabbinische אונאת דברים, aber an unrechter Stelle Einfluss geübt zu haben. Luther und Zunz haben in 1 und 2 „übervortheilen“, Mendelssohn wohl in gleichem Sinne „vervortheilen“; die französische Übersetzung von Osterwald: ne foule ton frère; die englische: not oppress.

Bei 3 und 4 und 5 hat Luther den derben Ausdruck „nicht schinden“, noch unterdrücken; Mendelssohn schiebt bei 3 „mit Worten“ ein; also einen Fremdling sollst du nicht (mit Worten) kränken; dagegen bei 4 und 5 nicht drücken; Zunz hat 3—5 nicht kränken und nicht drücken; Französisch: „ne fouleras, 4 ne lui ferez point de tort und 5 ne molesteras pas“; Englisch bei 3 und 4 not vex, sonst not oppress.

Sclaven betrifft, ist an sich klar. Du sollst ihn nicht mit Arbeit bedrücken, aber auch „nicht mit Worten“ kränken; du darfst seine Lage, seine Noth, die ihn zu dir getrieben, nicht ausbeuten: das Gesetz, welches den Schutz des Fremdlings fordert, findet auf ihn erhöhte Anwendung, denn (fügt Maimonides hinzu, s. Hilch. Abad. Cap. 8, 11) er ist von dir abhängig und noch mehr als jeder andere Fremdling hilflos; darum ist auch sein Gemüth mehr beschwert.

Die Sätze in 3 und 4 bilden einen Theil der Gesetzgebung über den Fremden, deren Grundzüge wir im 3. Cap. bereits kennen gelernt haben. Was hier nun das lo tonu bedeutet, ist aus dem Zusammenhang vollkommen klar und deutlich: du sollst in dem Umstand, dass er ein Fremder ist, keinen Grund sehen, ihn irgendwie anders zu behandeln als den einheimischen Stammesgenossen; nicht blos sein Recht darfst du nicht schmälern, sondern das volle Mass deiner Liebe sollst du ihm spenden. Mit voller Bestimmtheit und zweifelloser Klarheit sagen dies die Worte, welche den (4) citirten folgen: „wie der Eingeborene unter euch sei euch der Fremdling, der bei euch weilet, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn Fremdlinge wart ihr im Lande Mizrajim: Ich, der Ewige, bin euer Gott“ (Levit. 19, 34).

War in den letzten 3 Sätzen, welche das lo tonu enthalten, vom Flüchtling und vom Fremdling die Rede, so sprechen die ersten beiden Sätze vom Nächsten, dem

Nebenmenschen ganz allgemein. Was bedeutet nun hier lo tonu? Der ursprüngliche Begriff der Bibel war, obgleich in sich und nach seinem Inhalt ein Vielfältiges umfassend, einheitlich gedacht und darum auch in Ein Wort gefasst. Allmählich aber treten die verschiedenen Merkmale und Bestandtheile des Begriffs hervor, und in ihrer Anwendung auf verschiedene Personen, Verhältnisse und Beziehungen des Verkehrs werden sie gesondert und festgestellt. Hier also treffen wir die Weisen des Talmuds bei ihrer gesetzbildenden Arbeit.

Der erste Satz spricht bestimmt von Kauf und Verkauf; lo tonu heisst es: ihr sollt dabei einander nicht übervortheilen, nicht verletzen. Die Thorah selbst führt in den auf 1 folgenden Versen (Levit 25,15 und 16) ein Beispiel davon an, was Übervortheilung bedeutet. Vorher in V. 8—13 war vom Jobeljahr die Rede, in welchem aller ländliche Grundbesitz, auch wenn er verkauft war, zu seinem früheren Eigner zurückkehrt. Der Verkauf eines Grundstücks ist also in Wahrheit nur eine Verpachtung desselben gewesen; und so heisst es denn: „Nach der Zahl der Jahre seit dem Jobel sollst du kaufen von deinem Nächsten; nach der Zahl der Erntejahre soll er dir verkaufen. Nach Verhältniss der vielen Jahre steigere ihm den Kaufpreis, und nach Verhältniss der wenigen Jahre mindere ihm den Kaufpreis; „denn eine Anzahl von Ernten verkauft er dir.“ Diesem Beispiele entsprechend, folgert der Talmud als die Bedeutung der Übervortheilung

(„Verletzung, Laesio“) allgemein: Es soll kein Missverhältniss stattfinden zwischen dem wirklichen Werthe des Kaufobjects und dem Preise, der dafür gezahlt wird. Aus diesem allgemeinen Grundsatz werden im Talmud eine beträchtliche Reihe von gesetzlichen Bestimmungen abgeleitet. Die genaue Darstellung derselben ist dieses Ortes nicht; denn sie gehören nicht zur allgemeinen Ethik, sondern speciell zur Rechtslehre. Nur andeuten will ich, wie vielseitig und weitgreifend der Inhalt und Umfang des einfachen biblischen Gesetzes im Talmud sich gestaltet. Es wird vor allem das Mass der Verletzung, das heisst, des Unterschiedes zwischen dem verabredeten Kaufpreis und dem wirklichen oder marktgängigen Werth der Sache festgestellt, welcher stattfinden muss, damit eine Übervortheilung אונאה im juristischen Sinne vorhanden sei, und die rechtsgesetzlichen Folgen einer solchen eintreten. Die Bestimmungen schwanken zwischen einem Sechstel, einem Drittel oder dem Doppelten des Werthes, je nach der Verschiedenheit der Gegenstände und der Umstände. Die Folgen einer stattgehabten Übervortheilung sind verschiedene; entweder das Geschäft wird dadurch rückgängig, oder der Betrag der Verletzung muss ersetzt werden. Der Übervortheilte hat das Recht, das Eine oder das Andere zu wählen. Aber nicht für alle Gegenstände und nicht unter allen Umständen gilt das gleiche Mass als Übervortheilung. Bei Dingen, welche einen imaginären Werth besitzen, findet keine Übervortheilung

statt, z. B. bei einem Manuscript, einem geschriebenen ספר תורה, welches als Kunstwerk einen nur subjectiv angenommenen Preis hat, ebenso bei Perlen. Dieselbe Sache kann auch einen individuellen Werth für verschiedene Personen haben, je nach dem Gebrauch, den sie davon machen wollen, z. B. ein Pferd, das man mit einem anderen paaren, ein Edelstein, den man mit anderen zusammen fassen will. Auch zu verschiedenen Zeiten kann dieselbe Sache und für dieselbe Person einen verschiedenen Werth und darum einen unberechenbaren Preis haben, z. B. ein Schwert, ein Schild, ein Pferd in Kriegszeiten: aber auch hier findet eine Verletzung, eine laesio enormis statt, sobald der Kaufpreis das Doppelte des sonstigen Marktpreises erreicht. Die Verletzung kann von Seiten des Käufers durch zu niedrigen Preis eben so ausgeübt sein, wie von Seiten des Verkäufers durch zu hohen Preis. — Controvers ist die Frage, ob eine Übervortheilung nur bei Laien oder auch bei sachverständigen Kaufleuten angenommen wird. Denn im Grunde ist alle אונאה Übervortheilung nichts Anderes als die widerrechtliche Ausbeutung der Unkenntniss oder ungenügenden Sachkenntniss des Andern. Wenn also auch die Ansichten darüber strittig sind, wie viel Zeit verstreichen darf, um den Handel wegen Übervortheilung noch rückgängig zu machen, so halten doch alle an dem Gesichtspunct fest, dass die Fristen ausreichen müssen, damit der Verletzte seinen Mangel an Sachkenntniss durch die Berathung eines

Sachverständigen ersetzen kann. Alles dies wird im Talmud Babli, Baba mezia, p. 44 bis 58 erörtert, indem nebenher auch alle sonstigen Arten von Schädigung, Benachtheiligung, Betrug und Falschheit, welche an anderen Stellen ausführlich behandelt sind, verpönt werden. Nur unterscheidet sich von diesen die אונאה dadurch, dass bei ihr auch die verletzte Partei freiwillig den Abschluss des Geschäftes vollzogen hat, weil sie während desselben noch nicht erkannte, dass sie eben übervortheilt wird. Eben deshalb aber, weil die Unkenntniss des Käufers nicht ausgebeutet werden darf, werden allerlei Vorschriften über den redlichen Verkehr gegeben, welche dahin zielen, dass nicht die Unkenntniss künstlich herbeigeführt oder vermehrt werde. So soll zum Beispiel ein Geräth nicht aufgeputzt und aufgeschmückt, namentlich nicht ein altes mit dem täuschenden Schein umgeben werden, als ob es ein neues wäre. — Wenn in moderner Zeit Antiquitäten beliebt sind und deshalb durch eine täuschende Kunst hergestellt werden — was dem Talmud noch unbekannt ist — so ist dieser Trug nach dem allgemeinen rabbinischen Grundsatz eben so verwerflich, wie der Schein der Neuheit, der dem Alten aufgeheftet wird.

Besonders hervorzuheben wäre noch Folgendes. Im Jerusalemischen Talmud (Baba Mezia IV, 9 D) findet sich der allgemeine Rechtsgrundsatz: Auch die beim Kaufabschluss ausdrücklich aufgestellte Bedingung, für eine Übervortheilung nicht aufzukommen, hebt das Recht des

Verletzten nicht auf, die übervortheilte Summe zurückzufordern; eine solche Bedingung wird selbst als eine widerrechtliche erklärt und hat darum keine Geltung. —

Sodann aber wird schon in der Mischnah sofort beim Beginn all dieser Erörterungen der Unterschied des moralischen Standpunktes von dem juristischen hervorgehoben, und auf den Vorzug der Moral mit allem Nachdruck hingewiesen; es wird gelehrt: Wenn Einer auch nach den aufgestellten juristischen Normen von einem geschlossenen Vertrage zurückzutreten das Recht hat, so soll er aus moralischen Gründen, auch wenn er sich dadurch geschädigt weiss, bei seinem Worte bleiben. Auch die Form, in welcher der moralische Standpunkt gegen den juristischen empfohlen wird, ist beachtenswerth. Es heisst da (Baba mezia, Abschn. IV Mischnah 2) „Der das Zeitalter der Sintfluth und des babylonischen Thurmes büssen liess (also Gott), wird auch den büssen lassen, der sein gegebenes Wort nicht hält.“ — Also, wenn auch menschliche Rechtssatzung eine freiere Bewegung erheischt und gestattet, so wird doch göttliche Gerechtigkeit eine strengere Moral fordern und das zwar juristisch erlaubte, aber einer höheren idealen Forderung nicht entsprechende Handeln eben so ahnden, wie in jenen Zeiten eines allgemeinen Strafgerichts die schweren Vergehungen geahndet worden sind.

Schliesslich verdient es hier noch erwähnt zu werden, dass bereits den Talmud die Fragen des „unredlichen

Wettbewerbes“ beschäftigt haben, denen die Gesetzgebung der modernen Völker erst in der allerjüngsten Zeit ihre Aufmerksamkeit zuwendet. — Kunden anzulocken durch die Anwendung von Mitteln, welche nicht aus der Sache des Verkehrs selbst sich ergeben, wird verpönt. So soll ein Kaufmann nicht Nüsse und dergleichen an Kinder vertheilen, um ihre Schritte in sein Geschäft zu lenken, wenn sie zum Einkauf ausgeschickt werden. Besonders interessant ist es, dass in der Mischnah bereits eine Controverse über das Feilbieten von Waaren zu herabgeminderten Preisen erscheint. Die Einen begünstigen das Interesse der Producenten und der Händler und tadeln die Anlockung von Kunden durch Schleuderpreise: die Anderen aber stehen auf Seiten der Consumenten und rühmen denjenigen, der dem Volke die Befriedigung seiner Bedürfnisse um geringen Preis gewährt.

Was uns an diesen Controversen heute noch interessirt, sind nicht die Entscheidungen, die schliesslich getroffen werden; diese beziehen sich auf die damaligen Verkehrsverhältnisse, denen sie naturgemäss bestens zu entsprechen suchen. Das vielmehr erregt unsere Aufmerksamkeit, dass wir sehen, mit welcher Energie der Triebkraft das ethische Princip hier bereits solche gesetzgeberische Fragen auf die Bahn bringt, wie die nach den Mitteln und den Grenzen des Wettbewerbs, an denen die modernen Völker bis auf die neueste Zeit unachtsam vorübergegangen sind. Die heutigen Rechtsstaaten haben auf die Anregungen

geschädigter Parteien und Stände gewartet, bis die Einen gegen die Anderen mit berechtigten oder auch unberechtigten Forderungen hervorgetreten sind: hier die angesessenen Geschäftshäuser gegen Hausirer und Wanderlager, da die redlichen Kaufleute gegen den Schwindel täuschender Reclamen und dort die Landwirthe gegen die Kornbörse. Der rabbinische Geist aber hat als Vertreter des öffentlichen Gewissens bereits vor fast zweitausend Jahren solche Fragen ans Licht gestellt. S. Anh. No. 41.

Das lo tonu des 1. Satzes (Levit. 25,14) bezog sich nach dem Zusammenhang ausdrücklich auf den Handels- und Geschäftsverkehr der Menschen, auf die Verletzung eines Andern an Geld und Gut, und der Talmud fasst alle die Arten und Formen derselben zusammen unter den Begriff der אונאת ממון. Nun aber wird in dem zweiten Satze (das. 17) noch einmal ganz allgemein wiederholt: lo tonu, ohne jede Nebenbestimmung; daraus schliesst der Talmud, dass sich dies auf den sonstigen allgemeinen Verkehr der Menschen bezieht; es gibt noch andere, mancherlei Arten und Formen der Verletzungen, die man einander zufügen kann, vor Allem eine Verletzung der Ehre des Nächsten; diese will die heilige Schrift mit dem allgemeinen Verbot treffen und sie werden von den Rabbinen zusammengefasst unter dem (nicht sehr glücklich gewählten) Namen der אונאת דברים. Es werden nach der Art des talmudischen Vortrages zwar nicht abstracte allgemeine Gesetze aufgestellt, sondern durch Beispiele wird Vielerlei aufgezählt,

was, als der Sittlichkeit oder den guten Sitten widersprechend, unterlassen werden soll. Hierher gehört vor allem jede Täuschung eines Anderen, jede Vorspiegelung einer Thatsache, welche der Wahrheit nicht entspricht. In der Verleitung des Getäuschten zu falschen oder vergeblichen Schritten liegt die Verletzung. Aber auch aus blossem Scherz, aus Neckerei darf man Niemand mit wissentlich erdichteten oder entstellten Thatsachen täuschen. Insbesondere wird die leichtfertige Erregung trügerischer Hoffnungen verpönt; man soll z. B. nicht mit Worten, ja sogar nicht durch Blick und Mienen beim Verkäufer den Schein erwecken, als ob man einen bestimmten Gegenstand kaufen wolle, wenn man in Wahrheit weder Neigung noch Vermögen dazu hat.

Mit viel grösserem Nachdruck aber wird im Talmud das lo tonu auf die Verletzung der Ehre des Nebenmenschen bezogen. Man soll Niemand beleidigen; man darf nicht, um ihn zu kränken, ihm seine Fehler vorrücken.

Aber auch Mängel, an denen er vormals gelitten, die er aber ersetzt, Fehler, die er abgelegt hat, soll man ihm nicht in kränkender Absicht vorhalten; desgleichen soll man streng vermeiden, ihn an die Fehler seiner Vorfahren zu erinnern. Vollends wenn ein Mensch im Unglück ist, soll man ihm nicht sein Missgeschick als einen Beweis seiner Schuld deuten. —

So wird denn überhaupt jede Art von Geringschätzung und Herabsetzung, die das Ehrgefühl des Menschen ver-

letzen könnte, verboten, jede Gemüthskränkung hart verpönt. Jede öffentliche Beschämung und Beschimpfung, jede Veranlassung, dass ein Mensch vor Scham erbleicht, wird dem Blutvergiessen gleich geachtet. Wenn heute auch die Theorien der Physiologen über die wahre Ursache und den eigentlichen Vorgang bei der Scham- und Zornes-Röthe und der Scham- und Zornes-Blässe schwanken, so wird man den Rabbinen die schlichte Analogie zu Gute halten, dass das Zurücktreiben des Blutes aus den Wangen dem Vergiessen des Blutes gleich ist; denn ethisch ist diese Analogie sehr wohl begründet. Oft genug ist die Verletzung der Ehre eines Menschen schmerzhafter, gefährlicher und verhängnissvoller als die Verletzung des Körpers.

Aber auch in minder gewichtigen Ehrenfragen soll man nicht leichtfertig sein. Vielmehr, tactvoll und umsichtig im geselligen Verkehr, muss man stets darauf bedacht sein, jede Verletzung des Ehrgefühls zu meiden; vorsichtig in Worten, soll man Niemand auch nur an die Schmach eines Anverwandten erinnern; in wessen Familie es einen Erhängten gab, vor dem sage nicht: „Hänge dieses Ding auf." — Dahin gehört auch, dass man Niemand einen Spott- oder Spitznamen anhängen dürfe; aber — dies fordert der feine, sittliche Tact der Rabbinen — aber auch, wenn Einer den Spitznamen zu tragen und zu hören bereits gewöhnt ist, sollst du ihn nicht dabei rufen; wohl ist er dagegen bereits unempfindlich geworden, aber

gerade diese Unempfindlichkeit verletzt am meisten die menschliche Würde, und Jeder, der sich des Spitznamens gegen ihn bedient, trägt einen Theil der Schuld an seiner Unempfindlichkeit. Auf das Mass der Empfindlichkeit wird in der talmudischen Erörterung Rücksicht genommen. Ueber die Behandlung der Frauen und auch der eigenen Frau wird an anderer Stelle ausführlich zu reden sein; hier will ich nur daran erinnern, dass man die eigene Frau auch nicht mit Worten beleidigen dürfe, denn „leicht kommen ihr die Thränen", — was ein deutlicher Beweis ihrer grösseren Empfindlichkeit ist.

Thränen! Thränen erpressen! Mit gewaltigen Worten reden die Rabbinen oft von der Schwere dieses Verbrechens; in religiösen Wendungen, in allegorischen Bildern und legendarischen Schilderungen sprechen sie von der Vergeltung heischenden Macht der Thränen, besonders derjenigen, welche durch Verletzung der Ehre erpresst sind (S. Baba mezia 59a und dazu 59b über die Behandlung Eliesers und ihre Folgen).

Wenn nun אונאה beides, die Schädigung an Geld und Gut und die Verletzung der Ehre bedeutet, so wird mit allem Nachdruck hervorgehoben, dass diese, die Antastung der Ehre des Nächsten das schwerere Vergehen ist. Durch Schriftbeweis und innere Gründe wird dieser Gedanke erhärtet; zu diesen Gründen gehört, dass mit der Ehre die Persönlichkeit selbst, mit dem Gelde nur der Besitz und eine Sache getroffen wird; auch kann die Verletzung des

Besitzes nachmals durch Ersatz wieder ausgeglichen werden, für die Einbusse an Ehre gibt es keinen gleichwerthigen Ersatz! — Auch nehmen sich die Menschen thatsächlich vor der Schädigung des Nächsten an Geld und Gut, vor Übervortheilung und Verletzung — (weil sie rechtlich fassbar sind) — viel mehr in Acht; je laxer dagegen im Verkehr der Menschen die Ehrverletzung behandelt wird, desto energischer haben die Rabbinen das Verbot derselben eingeschärft. — Beschämung und Beschimpfung eines Anderen sind ein Kennzeichen barbarischer Gesinnung; man darf annehmen, dass sie im Laufe der Zeiten unter den Menschen seltener geworden sind. Das Gift der Verläumdung aber hat wohl weder an Masse noch an Schärfe verloren; Verläumdung ist die civilisirte Grausamkeit.

Bei dem lo tonu ist hier immer nur von Beschämung und Beschimpfung, also in Gegenwart des Verletzten, die Rede gewesen; die hinterrücks als Verläumdung geübte Entehrung aber fällt in der heiligen Schrift unter ein besonderes Gesetz (Levit. 19, 16). In der Erörterung der Schwere des Vergehens, welches durch die „böse Zunge" verübt wird, sind Talmud und Midrasch unerschöpflich; davon wird im 2. Bande gehandelt werden. Hier sei nur noch daran erinnert, dass der rabbinische Geist mit allem Recht gerade die Beschämung und Beschimpfung so nachdrücklich verdammt hat; denn in der That bilden diese das absolute Gegentheil dessen, was im nächsten Capitel

als Ziel der Sittlichkeit näher erörtert wird: das absolute Gegentheil der Vereinigung der Menschen. Kein Übel, das man bereitet, kein Unrecht, das man dem Anderen zufügt, hebt die Zusammenschliessung der Menschen, die Harmonie der Gemüther so sicher auf, wie die Verletzung der Ehre.

Blicken wir auf den ganzen Inhalt dieser Anmerkung zurück, so sehen wir, welch eine vielseitige und vieldeutige Anwendung die beiden Wörtchen „lo tonu" auf einen weitgespannten Kreis von Lebensformen und menschlichen Beziehungen gefunden, welch einem reichen Schatz von Rechtssätzen und moralischen Vorschriften sie zur Quelle geworden. Das ist der Ertrag der geistigen Arbeit, welche mit der Sammlung des Talmuds (etwa um das Jahr 500) ihren ersten Abschluss gefunden. Hier also haben wir ein Beispiel, wie die beiden biblischen Wörtchen für die gesetzgebende und moralbildende Thätigkeit der Rabbinen zu einem „Senfkorn" geworden, dem eine mächtige Pflanze entsprossen ist. Und später, in den fast anderthalb Jahrtausenden seit dem Abschluss des Talmuds, hat die geistige Arbeit fast niemals geruht; eine sehr beträchtliche Litteratur ist entstanden, um nunmehr die Bibel und den Talmud zu erklären, jede Wahrheit festzustellen, jeden Begriff zu erläutern, jede Lehre fortzubilden.

Das, was schon das mosaische Gesetz den Richtern für jeden einzelnen Rechtsfall mit einem verehrungswürdigen Nachdruck ans Herz gelegt hat, nämlich: ודרשת וחקרת

ושאלת היטב (Deuteron. 13, 15) „du sollst forschen, untersuchen und fragen, — sehr genau!“ — das haben die Rabbinen jedem Rechtssatz, jeder Lehre, jedem Worte der heiligen Schrift zu Theil werden lassen. Ja, die Thorah, die heilige Schrift, sie ist immer und von Haus aus die heilige gewesen; aber durch die geistige Vertiefung der Rabbinen, durch die höchste geistige Anspannung und unermüdliche Anstrengung von mehr als zwei Jahrtausenden ist sie immer mehr die heilige geworden. Darum hat die Welt ihres Gleichen nicht.

---

7. Capitel.

Heiligung als Vereinigung.

§ 259b. Im 4. Cap. ist als das ethische Ideal des Judenthums der Begriff der „Heiligkeit“ bezeichnet. Heiligung des Lebens ist deshalb das Ziel aller Sittlichkeit. Die Heiligung aber besteht (wie § 189—194 gezeigt wurde) in der Vollkommenheit und Unbedingtheit des Sittlichen und der Erfassung desselben als höchsten Lebenszweck, welcher alle anderen Zwecke ordnet und regiert. Die Heiligkeit ist deshalb auf das Ganze der Sittlichkeit gerichtet; einerseits auf die harmonische Einheit aller sittlichen Ideen, andererseits auf die geschlossene Einheit der ethischen Person, auf die Darstellung des sittlichen Charakters. Endlich aber bedeutet deshalb Heiligung des Lebens die Vereinigung der Menschen; auch in diesem Sinne ist Heiligkeit auf das Ganze gerichtet: alle zur Sittlichkeit Berufenen sollen in ihr und durch sie zur Einheit verbunden sein.

Denn nicht der Einzelne, sondern nur die Gesammtheit kann im wahren und eigentlichen Sinne heilig sein. —

Heilig in der Einzahl ist nur Gott! — Auch litterarisch wird diese Anschauung des Judenthums durch die einfache Thatsache bestätigt, dass in der ganzen heiligen Schrift als sittlich-heilige Persönlichkeit im Singular nur Gott genannt wird.

Wenn sonst aber von Heiligkeit in Bezug auf Personen die Rede ist, kommt nur die Mehrzahl oder der Gesammtbegriff des Volkes vor.[1] Die Gesetze, die meisten Gebote und Verbote sind im Singular gefasst, wie schon das Zehngebot. Zuweilen wechselt die Einzahl mit der Mehrzahl; die Forderung aber: „ihr sollt heilig sein“, u. s. w. wendet sich in der ganzen Bibel nicht ein einziges Mal an den Menschen in der Einzahl. So heisst denn auch weder Moses noch Elias, weder der Hohepriester noch ein Sänger „der Heilige“. Der Heilige ist Gott allein. —

Die Menschen aber können nur in der Vereinigung der Vielen, in der Zusammenschliessung, also nur in der Gesammtheit heilig sein, oder vielmehr werden.

Anmerkung.

Es ist bereits bemerkt, dass eine unmittelbare Beziehung zwischen dem Sittlichen und dem rituell Heiligen nicht stattfindet; mittelbar hat sich aber der Einfluss der ganzen Sphäre der Heiligkeit auf die Entwicklung der Sittlichkeit innerhalb des Judenthums oft genug geltend gemacht, nicht blos bei den Secten der alten, sondern auch bei den Mystikern späterer Zeit. Schon als die specifischen Gesetze über Heiligthümer und Reinigungen (קדשים וטהרות) noch in Wirksamkeit waren, haben erleuchtete, lautere und hochgesinnte Männer

[1] S. Anhang No. 42.

sich in die Symbolik des Heiligen vertieft; es wäre des genauesten Studiums werth, zu zeigen, welche Bereicherung und Vertiefung der ethischen Gedankenwelt dadurch gediehen ist. Uns aber darf es hier genügen, auf das Beispiel zweier Begriffe hinzuweisen, welche den äusseren Formen des Ritualen entlehnt, als Symbole des Idealen durchdacht und ausgebildet wurden: die Reinheit und die Weihe oder Hingebung und Opferfreudigkeit. Was uns jetzt und seit lange schon so geläufig klingt, das musste von edlen Geistern einmal ersonnen werden: die Seele, das Herz rein erhalten, rein von allem Niedrigen und Gemeinen, von Hass, Unrecht und Ichsucht; alle Kräfte aber dem Guten weihen; die Hand nicht rühren, den Mund nicht aufthun, als um Gott oder dem Nebenmenschen zu dienen. Solche Symbolik hat die sittlichen Motive geklärt und verstärkt, sie ist oft zum kräftigsten Hebel geworden, um menschliches Wollen in das Reich der lautersten und energischsten Idealität emporzuheben.

Ist dies auch eine Thatsache historischer Erfahrung, so wird es der heutigen Welt doch schwer, sich dieselbe klar zu vergegenwärtigen. Eine Analogie aber mag das Verständniss erleichtern.

Es gibt nicht wenige Menschen, ja es gibt ganze Stände unter uns, denen die ethischen Begriffe weder fremd noch gleichgiltig sind; aber die ethischen Begriffe sind ihnen mit dem der Ehre verbunden. Die Ehre steht in ihrem Sinn als ein selbständiges Motiv des Handelns nicht nur neben, sondern über allen ethischen Motiven; Ehre ist weitaus der stärkere Hebel, der ihre Handlungsweise regiert. Ehre hält sie fester ab vom Argen, treibt sie stärker zum Guten, als das moralische Gewissen. „Vollkommen ehrenhaft“ gilt hier mehr als „wahrhaft sittlich.“ — Nun kann auch der Ehrencodex die ethischen Motive bereichern und veredeln, er kann sie zarter, feiner und energischer gestalten; er kann es, je nachdem sein Ehrenprincip beschaffen und gebildet ist; dieses kann aber auch von Thorheit, Eitelkeit und einseitiger Bornirtheit erfüllt sein und die ethische Gesinnung verwirren und erniedrigen, statt sie zu klären und zu erhöhen. Der Ehrbegriff ist also ebenfalls ein Nebentrieb der Idealität überhaupt; aber — er ist zweischneidig! — Weit sicherer nicht blos, sondern auch weit wirksamer als das Ehrgefühl hat dagegen die flammende Sehnsucht, durch eine tiefgefasste Symbolik sich dem „Heiligen“ zu

nähern, die sittlichen Motive in ihrer Idealität und in ihrer Energie gesteigert und zu fortschreitendem Wachsthum keimkräftig ausgebildet.

§ 260b. Dem entsprechend lautet auch die Berufung des Volkes Israel als Einleitung zur Sinaitischen Gesetzgebung: „Ihr sollt mir sein ein priesterliches Reich und ein heiliges Volk“ (2. B. M. 19,6).

In dem ersten dieser beiden Begriffe, in dem des „priesterlichen Reiches“, liegt der universalistische Gedanke, Israel soll die Lehre zuerst empfangen, um sie allen anderen Völkern, der ganzen Menschheit zu vermitteln. Die Weihe und die Frömmigkeit des Priesters (s. oben § 120) unterscheidet sich dadurch, dass sie nicht blos auf seine eigene Person, auf sein eigenes Leben sich bezieht, sondern auf das der Anderen, der Gemeinde, welcher er dient; die Erhebung, die Sühne soll er bereiten, nicht sich, sondern der Gesammtheit: die Erkenntniss soll er nach dem Worte des Propheten pflegen, die Lehre soll er verbreiten (Mal. 2,7).

Der Priester ist auch noch dadurch ausgezeichnet, dass sein ganzes Leben diesem Berufe, dem Dienste der Gemeinschaft gewidmet ist.

Das „Priesterliche“ in diesen Berufungsworten ist offenbar nur ein bildlicher Ausdruck. Die Thätigkeit eines Menschen, seine Lebensarbeit kann nach ihrem Inhalt und Erfolg entweder auf individuelle Zwecke, auf seine eigenen Angelegenheiten gerichtet sein, oder auf das Allgemeine,

auf die Gesammtheit sich beziehen. Auch die individuellen Bestrebungen können selbst ohne Wissen und Wollen des Einzelnen mittelbar der Allgemeinheit dienen, wie z. B. der ökonomische Betrieb des Einzelnen, nur von persönlichen Absichten geleitet, gleichwohl unbewusst und unwillkürlich der Erhaltung und Mehrung des Nationalreichthums zu Gute kommt. Davon völlig verschieden ist diejenige Thätigkeit, deren Gehalt, Absicht und Zweck nur die Gemeinschaft betrifft, also ihr unmittelbar dient. Von je her haben alle diejenigen einen Vorzug unter den Menschen genossen, welche einem Gesammtzweck unmittelbar dienen: also die Staatslenker und Richter und Heerführer, — in Abstufungen die Denker und Dichter, die Künstler und die Lehrer; was sie betreiben sind nicht eigene Angelegenheiten; was sie erstreben, sind nicht eigene, sondern allgemeine Zwecke. Es lässt sich zeigen (s. weiterhin § 278) dass es keinerlei Berufsarbeit gibt, welche nicht mittelbar der Gemeinschaft dient; aber der Werth und die Würde jeder Thätigkeit steigt in dem Masse, als sie die Zwecke der Gesammtheit ergreift und die Ideen derselben verwirklicht.

Das Auszeichnende des priesterlichen Berufes ist es schliesslich noch, dass er das gesammte Reich des Endlichen mit dem Unendlichen in Verbindung bringen, dass er alles Zeitliche zur Erhabenheit des Ewigen leiten soll.

Das Empfängniss und die Verbreitung einer reinen und hohen Sittenlehre in Verbindung mit einem ergriffenen

und geläuterten und erleuchteten Gottesbewusstsein sollte also Israel zu einem priesterlichen Reich inmitten und im Dienste der Menschheit machen.

§ 261b. Um diesen hohen Beruf zu erfüllen, sollte Israel zunächst in sich selbst ein גוי קדוש, „ein heiliges Volk“ werden. — War der erste Gedanke universalistisch, so ist dieser unionistisch, social.

Zunächst ist die Erhebung des Menschen zur Sittlichkeit gleich seiner Berufung zur Vereinigung; denn sittliche Person sein, heisst Glied einer Gemeinschaft sein. Der völlig isolirt gedachte Mensch, der übrigens eine blosse theoretische Fiction ist, kann niemals sittlich heissen.

Schon in der Natur kann kein Gegenstand für sich allein betrachtet, ohne den Zusammenhang mit anderen in seiner Qualität erkannt werden;[1] denn das einzelne Wesen besteht und wirkt (functionirt) und erhält sich nicht für sich allein. Die Pflanze kann nicht ohne den Boden, ohne Wasser, also ohne Beschaffenheit der Erde, nicht ohne Licht und Wärme, also ohne Beziehung zur Sonne gedacht werden; das Thierreich nicht ohne Beziehung

---

[1] Es lässt sich zeigen, dass die Qualität eines Dinges nicht in die Erscheinung tritt ohne den Zusammenhang mit anderen Dingen; ja, dass die Qualität der natürlichen Wesen überhaupt nur in der Beziehung zu irgend welchen anderen besteht; die Farbe eines Körpers ist seine Beziehung zum Licht, der Ton ist die Beziehung zur bewegten atmosphärischen Luft. Die Erörterung dieses metaphysischen Gedankens liegt uns hier fern; sie ist auch für die Erläuterung des analogen Verhaltens moralischer Wesen ohne Belang.

zur Pflanzenwelt, die es ernährt, also zur Erde, zu Wasser und zur Sonne, u. s. w.

Eben so verhält es sich in der anderen, in der moralischen Welt; die sittliche Erscheinung der Person, des Gesetzes, der Handlung und ihres Erfolges besteht nur durch ihre Beziehung zu anderen Personen. Deshalb ist auch nach jüdischer Auffassung alle Ethik mindestens zugleich Socialethik. Die Gesinnungen und die Handlungen eignen dem Einzelnen, aber die Erfolge, der Bestand, der Werth und die Würde gehören der Gesammtheit.

Die Moral des Judenthums geht überall von dem Gedanken aus, dass der moralische Zweck und der moralische Erfolg des Einzelnen, sein Wohlbefinden, sein inneres Wachsthum, die Erhöhung seiner Persönlichkeit in völliger Harmonie mit dem moralischen Zweck und Bestand der Gesammtheit sich befinden. Die Hingebung des Einzelnen an die Gemeinschaft kann zwar eine Verminderung und ein völliges Aufgeben seines Wohlbestandes — bis zur Aufopferung des Lebens selbst — fordern, aber niemals eine Minderung seines moralischen Zweckes.

§ 262. Der eigentliche Träger der sittlichen Idee, der Berufene des Gesetzes ist deshalb nicht der Einzelne, sondern die Gesammtheit; die Verpflichtung aber trifft jeden Einzelnen, weil er eben Glied der Gesammtheit ist und sein soll.

Die Worte der ältesten Berufung fordern eben deshalb von Allen die B i l d u n g d e r G e s a m m t h e i t. Schon in

dem Worte גוי Volk liegt im Hebräischen der Begriff der Vereinigung; eben so in den Synonymen עם (s. oben § 30) אומה und לאום, welche sämmtlich auf den Grundbegriff sammeln, versammeln, vereinigen und verbinden zurückweisen (s. Gesenius-Mühlau). Im Lateinischen z. B. deuten sowohl gens als natio auf die natürliche Einheit, auf die Abstammung (s. Anh. No. 43). Höchst charakteristisch ist es deshalb und lehrreich, wenn Jeremias, der Prophet, der den Beruf Israels am tiefsten, am schärfsten und strengsten erfasst hat, seine feierlichste Verheissung — desto feierlicher, weil sie mit der Ewigkeit der Naturgesetze in Parallele gestellt wird, — dahin ausspricht, dass „der Same Israels nicht aufhören soll ein Volk vor Gott zu sein." (Jerem. 31, 36).[1] Der Same Israels besteht ja schon von Natur als eine Einheit, als Volksstamm; aber er soll für immer zugleich ein גוי, eine innere Einheit, eine seelische Vereinigung und zwar לְפָנַי, eine zur Sittlichkeit berufene und durch Sittlichkeit verbundene Gesammtheit bilden.

§ 263. War dies schon bemerkenswerth, dass in den Berufsworten die Einigung und nur die Einigung betont war, so ist es eben so ergreifend und erhebend, dass da von keinerlei sonst unter den Menschen begehrten und erstrebten und nothwendigen Zwecken der Verbindung die Rede ist; nicht von Wohlfahrt, Macht und Ehre, nicht von erfolgreichen Einrichtungen der Gesellschaft, nicht von

---

[1] Vgl. dazu die Erläuterung zum 37. Cap. des Ezechiel in Ber. r. Cap. 98.

klugen Formen eines Staatslebens, — — davon allein wird gesprochen, dass Israel eine Einheit, eine innere, freie und energische Einheit bilden, und dass diese Einheit eine heilige, dass es גוי קדוש sein soll, weil dies seine höchste Aufgabe, und sein höchster eigentlicher Zweck ist. —

Rituell heilig ist jeder eingesetzte Priester und Levit; jeder einzelne Priester, aber auch jedes geweihte Tempelgeräth, jedes Opferthier; aber ethisch-heilig soll das ganze Volk sein, das Volk als solches; alle Einzelnen zusammen, weil sie keine Einzelnen bleiben, sondern Gesammtheit und Einheit sein sollen.

§ 264. Schon völkerpsychologisch und historisch wird die Einheit eines Volkes auf alle Zeiten desselben bezogen. Wenn wir von dem Charakter einer Nation reden, von ihren Thaten und Leistungen, von ihrem Beruf und ihren leitenden Ideen, dann meinen wir die Gesammtheit; dann denken wir nicht blos an die gegenwärtige Generation, sondern an das Volk im Ablauf der Geschichte.

Die Einheit besteht, horizontal gedacht, in der Contiguität aller Zeitgenossen, und vertical durch die Continuität des Geistes in den nacheinander lebenden Geschlechtern. Noch wichtiger ist diese Thatsache für das Erfassen der ethischen Aufgabe; was unter dem Gesichtspunkte des Seins in die Erscheinung tritt, das wird unter dem Gesichtspunkt des Sollens idealisirt und zu einer fortschreitenden Verpflichtung.

In der Erzählung von der zweiten Bundesschliessung

unter Mose wird vorzugsweise die Gleichheit Aller durch die Berufung zur Einigung hervorgehoben (Deut. 29,10 ff.). Wie verschieden auch die „Stämme“ schon nach ihrem Arbeitsgebiet und Sonderberuf auf Grund der geographischen Verschiedenheit ihrer Wohnsitze (als Küsten- oder Binnenlandbewohner); wie verschieden der Stand, das Amt und die Würden und Lebensberufe „vom Ältesten, Amtmann und Richter bis herab auf den Holzspalter und Wasserschöpfer“; wie verschieden auch die Geschlechter, die Lebensalter und die Abstammung, „Alt und Jung, Männer und Frauen, Einheimische und Fremdlinge“: — „Alle stehen vor Gott, treten in den Bund“, d. h. Alle übernehmen die Verpflichtung, Eins zu werden durch die Einmüthigkeit ihrer Gesinnung. Tanchuma (Abschn. Nizabim) bemerkt zum Text: „Wann stehen sie vor Gott? wenn sie einen einzigen Bund אגודה אחת bilden“; und zur Berufung des Volkes am Sinai bemerkt ein Autor im Jalkut (Jethro 47): „Als die Kinder Israels zum Sinai kamen, wurden sie Einem Bunde gleich; darum sagte Gott: meine ganze Lehre ist Friede, ich will sie diesem Volke geben, das den Frieden liebt.“ — Es muss auch hier gleich hinzugefügt werden, dass nach rabbinischer Denkart, der messianischen Idee der Propheten folgend, die Verheissung und Verpflichtung dahin zielt, es werde, wie damals das israelitische Volk, in Zukunft die ganze Menschheit, wörtlich כל העולם „alle Welt“ Einen Bund bilden (Beresch. r. Cap. 88 Ende).

§ 265. Beides also, die stark hervorgehobene Verpflichtung und Verantwortlichkeit jedes Einzelnen und die innigste Vereinigung Aller ist die durchaus charakteristische Anschauung des Judenthums. Je schärfer auf der einen Seite die Persönlichkeit des Individuums hervortritt, desto tiefer und fruchtbarer wird der Begriff einer ideal gedachten Gesammtpersönlichkeit. Ich würde zu weit aus den Grenzen der vorliegenden Aufgabe hinaustreten müssen, wenn ich zeigen wollte, dass die Griechen, das geistig höchst begabte Volk des Alterthums, gerade in diesem ethisch so hochbedeutsamen Punkt zurückstehen, weil sie auch die Thatsache der Continuität des Geistes wenig ergriffen und noch weniger verwerthet haben. Es mag genügen, auf die vorzüglichen Erörterungen der Frage, bei Eucken, „die Lebensanschauungen der grossen Denker", zu verweisen, welche daselbst auf S. 122 in dem Satze gipfeln: „Das Individuum erscheint (bei den Griechen) nirgends als Selbstzweck, die Idee einer Gesammtpersönlichkeit, sowie einer persönlichen Welt vermag sich nicht zu entwickeln."

Dass die energische Ausbildung dieses scheinbar in sich widersprechenden, in Wahrheit höchst harmonischen Gedankens (von der scharf gefassten Persönlichkeit des Individuums auf der einen Seite und vom wirkungsreichen Eintritt derselben in die Gesammtpersönlichkeit auf der andern Seite,) ihren historischen Grund in dem ursprünglichen individualistischen Naturell des jüdischen Stammes

und der dagegen ankämpfenden ideal-ethischen Forderung des Propheten hat, das wird sich weiterhin (im 2. Bande.) noch deutlich zeigen.

§ 266. Thatsächlich ist die Continuität des Geistes bei den Juden in historischen Zeiten immer sehr gross gewesen. Wie die ganze Litteratur und das Leben derselben dies beweist, das vermag und braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Es genüge, als Beispiel auf einzelne Thatsachen hinzuweisen: in allen Synagogen (aber auch in allen christlichen Kirchen) wird die Gemeinde von Priestern und Predigern mit denselben Worten gesegnet, welche von Mose dazu proclamirt sind: (4. B. M. 6,23 f. „der Herr segne dich und behüte dich" etc.), und wenn ein jüdischer Vater sein Kind segnet, dann bedient er sich dabei derselben Worte, welche der Erzvater Jacob beim Segnen seiner Enkel gesprochen (1. B. M. 48,20).[1]

Aber mehr noch als das Gesetz und die Propheten haben die Rabbinen praktisch grosses Gewicht auf die Continuität des Geistes gelegt und ihre Folgen theoretisch erörtert. Beweise dafür findet man fast auf jeder Seite des Talmuds und der Midraschim. Man darf vielleicht ohne alle Übertreibung sagen: in der Continuität des Geistes liegt die Lösung des Räthsels, dass der kleine Volksstamm der Juden sich am Leben erhalten hat, während alle die grossen und mächtigen Nationen des Alterthums zu Grunde gegangen sind. —

[1] S. Anhang No. 44.

Ist doch auch das Ziel aller Erziehung wesentlich die Übertragung einer gegebenen Cultur auf die nachfolgende Generation, indem die aufwachsende Jugend zum Empfange, zur Erhaltung und zur Fortbildung derselben vorbereitet wird.

Die Culturübertragung aber wird durch zwei Ursachen herbeigeführt: durch Überlieferung des Culturgehaltes, und durch Vererbung der Kräfte in den Culturträgern.[1]

§ 267. Über die rabbinische Schätzung der Überlieferung braucht man kein Wort zu sagen; war doch ihr ganzes Leben derselben gewidmet. Dass ihnen aber auch der Gedanke der geistigen Vererbung vor der Seele stand, das sehen wir aus solchen Aussprüchen wie: „wer seinen Sohn unterrichtet, dem wird es angerechnet, als ob er den Sohn, den Enkel und den Urenkel bis zum Ende der Geschlechter unterrichtet hätte.“ (Kiduschin 30 a.) Denn die Überlieferung ist von dem freien Willen — in den späteren Generationen — abhängig, die Vererbung aber vollzieht sich kraft des Naturgesetzes unwillkürlich von selbst. Jede Pflanzung geistigen Lebens wirkt deshalb auf alle folgenden Geschlechter, weil sie eine Veredlung der Organe befördert.[1]

---

[1] Wie beide in der folgenreichsten Wechselwirkung mit einander stehen, indem die Organe durch den Inhalt, der sie beschäftigt, gestärkt und verfeinert werden, dagegen höherer und edlerer Gehalt durch die vollkommeneren Organe geschaffen wird, — das hat die Psychologie und die Physiologie der Geschichte noch zu erforschen.

In einem Ausspruche des R. Gamliel, Sohnes Jehuda's des Patriarchen, desselben Gamliels, der in derselben Mischnah (Aboth II, 2) für das harmonische Zusammengehen von Civilisation und Cultur, Industrie und Wissenschaft plaidirt hat, steckt ein ganzes Stück Philosophie der Geschichte, welche auf die Continuität des Geistes gegründet ist.[1] Er fordert, dass Diejenigen, welche sich mit öffentlichen Angelegenheiten, mit Institutionen der Gesammtheit beschäftigen, dies in edler Absicht im „Namen Gottes", d. h. im Dienste der Idee thun, es aber nicht als Privatsache und im eigenen Interesse betrachten sollen. Denn alle Einrichtungen der Gesellschaft, alle Culturformen der Gesammtheit stammen aus der Vergangenheit, werden in der Gegenwart erhalten und in der Zukunft fortgebildet. Das gegenwärtige Thun soll als ein Ring in der Kette der historisch ablaufenden Culturschöpfung betrachtet werden; trägt aber das Gegenwärtige in sich den ererbten Gehalt der Vergangenheit und zugleich den Keim der Zukunft, so muss es auch mit hohem, reinem Sinn erfasst und betrieben werden. Man kann den Gedanken des R. Gamliel auch mit den Worten eines viel späteren Talmudjüngers, mit den Worten des Spinoza nämlich ausdrücken: dass auch das Endliche und Momen-

[1] Sie ist freilich nur eines der Agentien, welchem andere störend entgegenwirken können. Ueberdies kommen verfeinerte Organe oft auch den negativen Richtungen zu gute.

tane sub specie aeterni, unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu betrachten sei.[1]

§ 268. Die günstige Folge der Continuität des Geistes im Guten, in positiven Leistungen liegt auf der Hand; denn die persönlichen Zwecke schwinden mit den Personen; aber wenn auch die Personen dahingehen, dauern doch beides, die Kräfte, die erworbenen Fähigkeiten und Fertigkeiten (wenigstens im Grossen und Ganzen) durch Vererbung, und die geistigen Gehalte durch Überlieferung fort. Die Institutionen, die einmal erfassten objectiven sittlichen Zwecke, bleiben bestehen; in ihnen offenbart sich das Ewige der sittlichen Ideen und das Unendliche ihrer einheitlichen, in sich selbst fortschreitenden Entwicklung.

Aber aus dem zeitgenössischen und historischen Zusammenhang der Gemeinschaft folgt auch eine Steigerung des Selbstbewusstseins und eine Erhöhung der Würde jedes Einzelnen; auch auf den Ärmsten im Volke fällt noch ein Schimmer vom Ruhmesglanz, den die Gesammtheit erworben; ein Deutscher, ein Franzose, ein Engländer trete in einem fremden Lande auf, so trägt und geniesst er von dem Ansehen des Ganzen, zu dem er gehört.

Zur Beschränktheit des Einzelnen kommt auch die Schranke der Endlichkeit; der Tod rafft ihn dahin; aber er hat doch einmal seine Stelle ausgefüllt, er ist doch Theil und Glied im Aufbau des Gesammtgeistes gewesen;

---

[1] S. Anhänge No. 45 A und B.

vielleicht ein Theil ohne jede sonderliche Bedeutung, weder Träger noch Zierde, sondern nur ein einfaches Stück Mauerfüllung, aber er war doch im Bau. — Das ist die unentreissbare Würde jedes Einzelnen, dass er berufen ist, durch Zusammenschliessung mit Anderen an dem Schöpfungswerke des Ganzen mitzuarbeiten.

§ 269. Davon, dass diese nothwendige und unwillkürliche Zusammengehörigkeit des Einzelnen durch das freie Streben ergänzt werden muss, den Zusammenhang zur Sittlichkeit und aus sittlichen Motiven zu suchen, wird noch weiterhin die Rede sein.

Zunächst ist aber zu erwägen, dass neben der einen Schranke der Endlichkeit, die in dem Hinsterben des Einzelnen gegeben ist, die andere, die schlimmere, steht: das Verfehlen gegen das Gute, der Widerstand des Egoismus gegen die Idee, das Arge und das Böse.

Hier nun offenbart sich im rabbinischen Geiste die vollkommenste Menschenliebe, die wahrhafte Gnade auch gegen den Sünder, dass auch er mit seinem negativen Thun noch als ein positives, wirksames Glied in der Kette der Förderung und Entwicklung des Guten betrachtet wird.[1] Durch das Vergehen, die böse That des Einen wird

---

[1] Davon, dass im Einzelnen selbst sein Vergehen durch darauf folgende Reue und Busse zur Quelle sittlicher Vertiefung werden kann, ist oben (§ 41) bereits die Rede gewesen; hier handelt es sich um die Möglichkeit des guten Erfolges auch aus der schlechten Handlung, durch den Zusammenhang mit den Anderen, mit der Gesammtheit. —

das Gewissen der Anderen geweckt und geschärft. Daran schliesst sich die Vorschrift (Sotah 32b), „der Einzelne soll seinen Schmerz der Reue den Anderen offenbaren, und diese werden um Liebe und Erbarmen für ihn bitten.“ Die Mittheilung seines Unrechts ist der niedrigste Tribut, welchen auch der Sünder zur Förderung der Sittlichkeit des Ganzen beizutragen hat.

Das ist der wahre Segen der Verbindung, der Zusammenschliessung, der Gemeinschaft unter den Menschen, dass durch sie der Gesammtbestand der Sittlichkeit Aller unter allen Umständen gefördert und erhöht wird. — Bei aller Verschiedenheit des Schicksals, bei aller Besonderheit der Handlungen und Eigenart der Charaktere sollen Alle zu einer Einheit verbunden an dem Schicksal Aller mittragen, aus den Thaten Aller gemeinsame Erhöhung der Sittlichkeit suchen. Das, sage ich, ist im rabbinischen Geist zwar nicht das Recht, aber die Gnade des armen Sünders, dass jede Klärung sittlicher Einsicht, jede Abschreckung vom Bösen, jede Schärfung des Gewissens aller Anderen, ihm, dem Sünder als Sühne angerechnet wird, da er doch einmal die Ursache der beseligenden Folge seiner unseligen That ist. So heisst es denn auch (Wajikra rabbah. Cap. 30): „Es gibt unter den Menschen gute und schlechte; Gott aber spricht: sie, die Menschen, sollen Alle miteinander zu Einem Bunde verknüpft werden, damit die Einen die Anderen sühnen, entsündigen.“ — Der Hoheit dieses ethischen Gedankens drücken die

Rabbinen mit gutem Grund noch das religiöse Siegel auf: „Und wenn ihr also thuet, — spricht Gott — wenn ihr zu Einem Bunde werdet, in derselben Stunde steige ich empor, werde ich erhöht.“ [1] — Ein kühnes, aber ein durchaus treffendes Wort! — Ja, Gott wird erhöht, unser Gottesbewusstsein steigt empor, wenn unsere sittliche Anschauung vertieft und veredelt wird, wenn die Menschen den letzten und höchsten Zweck der Sittlichkeit dadurch ergreifen, dass sie zu Einem Bunde werden. —

§ 270. In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hat die Frage nach dem Absolut-Bösen die Ethik viel beschäftigt, ja eigentlich gequält.[2] In dem Grundgedanken der Social-Ethik, die der Rabbinismus angestrebt hat, liegt die Erlösung vom Absolut-Bösen. In der Gemeinschaft kommt doch nothwendig Gutes daraus. Von der Läuterung der Einsicht, der Klärung des Gewissens in den Genossen war schon die Rede; aber auch jeder Tadel, der gefühlt, selbst jede Verachtung, die empfunden, jede Strafe, die verhängt, vollends nun jedes Mitleid, das erregt und geübt, jede Verzeihung, die erbeten und gewährt wird, — alles dies bildet Formen der Zusammenschliessung unter den Menschen, auch mit dem gefallenen Bruder; Zusammenschliessung sage ich, denn es ist Aufhebung der Gleichgiltigkeit, der Isolirtheit![3] —

---

[1] S. über die Stelle oben § 64 Anm. [2] Vgl. die kleine Schrift von Herbart: „Gespräche über das Böse.“ [3] Der in diesem und vorigem § entwickelte Gedanke enthält ebenso wie oben (§ 234)

§ 271. Nur von der Wirksamkeit des Einzelnen innerhalb und zu Gunsten der Gesammtheit ist bisher die Rede; auf die folgenreiche Bedeutung aber der Continuität des Geistes in der Thätigkeit der Gesammtheit selbst braucht kaum hingewiesen zu werden, denn das ganze schöpferische Dasein derselben beruht offenbar darauf. Aber nicht blos das Festhalten der positiven Leistungen, der allmählich aufsteigenden Fortbildungen der Gemeinschaft, gehört zur Continuität des Geistes, sondern auch die treue Erinnerung wie der Schicksale und Erlebnisse des Volkes und jeder Gesellschaft, so auch der Versuche und Anstrengungen, (auch der vergeblichen,) der früheren Fehler, die begangen, der Irrthümer, die gehegt wurden. So wie im einzelnen Menschen die Erinnerung an seine früheren Schwächen und Mängel, an sein Unrecht und seine Unfreiheit, an das innere Ringen und Kämpfen, dessen es bedurfte, zur Läuterung und Befestigung seines moralischen Charakters

---

eine wahrhafte, weil ethische Theodicée; handelt es sich dort um die göttliche Schöpfung des Übels, so wird hier das Problem göttlicher Zulassung der Sünde in einer Weise zu lösen versucht, welche anderswo nicht gegeben ist. — Wenn man sonst diese Zulassung auf die Nothwendigkeit menschlicher Freiheit zur Constituirung seiner Sittlichkeit gegründet hat, so ist sie gleichsam nur als ein nothwendiges Übel betrachtet, und das ist jedenfalls keine sehr würdige Vorstellung von der göttlichen Weltordnung; hier aber erscheint auch die Sünde geradezu als ein constitutives Element der erhöhten Sittlichkeit, und die rabbinische Deutung der Worte והנה טוב מאוד זה י׳ה׳ר ist ethisch vollkommen gerechtfertigt (Gen. r. Cap. 9 von R. Nachman b. Samuel im Namen von R. Samuel b. Nachman zu Genes. 1,31).

nothwendig ist, so darf auch ein Volk nicht blos an seine Siege denken, sondern auch an seine Niederlagen, es seien physische oder geistige Niederlagen, die es erlitten hat. — Ein Volk und jede geistige Gemeinschaft bedarf noch viel mehr als das Individuum des wachen und scharfen Gewissens, der Reue und der Busse wegen gehegter und festgewurzelter Vorurtheile, wegen unzulänglicher, rückständiger und irreführender Ideale; denn ein Individuum vermag durch einen plötzlichen starken Aufschwung der Seele die Höhe der Idealität zu erreichen: — „Mancher erwirbt seine höhere Welt in einer einzigen Stunde“, heisst es (s. Abodah sarah 10b und 18a).

Nun fehlt es glücklicherweise auch den Genossenschaften, den Nationen, Staaten, Gemeinden, etc. nicht an Momenten aufflammender Begeisterung, am plötzlichen Erfassen höherer Anschauungen und an der Schöpfung idealer Gesetze und Einrichtungen; aber eine Gesammtheit bedarf der stetigen, ausdauernden Energie, der wiederholten und fortgesetzten Erinnerung an vormalige Befangenheit, Kleinheit und Enge des Geistes, um den günstigen Erfolg erhebender Momente dauernd zu befestigen und die neugewonnenen Ideale als wirksame Mächte zu bewähren. Tiefen Sinnes ist für diesen Gedankengang der Ausspruch Aboth 5, 3: „Zehn Geschlechter waren von Noah bis Abraham . . . alle übten Kränkendes, bis Abraham auftrat und den für alle bestimmten Lohn empfing.“ Gekämpft hatten wohl alle Zeiten gegen die Reize des Bösen, gegen

die Verführungen des Egoismus[1], aber erst Abraham siegte, indem er das höhere Lebensprincip dauernd begründete; darum empfing er den Preis aller Kämpfe, welche die Früheren sieglos gekämpft hatten; alle früheren Geschlechter offenbaren in ihren moralischen Niederlagen die Schwere des Kampfes und den Werth des Sieges; diese Offenbarung ist der Preis.

§ 272. Die Vereinigung der Menschen vollzieht sich allmählich und stufenweise, sowohl nach der Grösse ihres Umfanges, als nach ihrem ethischen Werth und Erfolge. Sie geschieht zunächst auf dem Grunde natürlicher Antriebe und des Naturzweckes, der nur durch die Zusammenschliessung erfüllt werden kann.

In der Verbindung mit dem anderen erfüllt jeder der Gatten seine Naturbestimmung zur Erhaltung der Gattung. — Die ethische Aufgabe des Menschen aber ist hier wie überall, den Naturtrieb zu vollenden und zu veredeln, ihn mit idealem Gehalt zu erfüllen. In den positiven ethischen Vorschriften über das eheliche Leben werden wir sehen, wie vielseitig die sittlichen Motive sind, durch welche das natürliche Bündniss zur wahrhaften, auf Seelengemeinschaft zielenden Ehe sich gestalten soll. Nicht um einzelne wohlthätige Acte, nicht um Dienst und Gunst handelt es sich, sondern darum, dass beide

---

[1] Sie sind im Kampfe unterlegen; damit ward das Böse zur Gewohnheit, und das Unrecht erschien als Recht.

Ehegatten innerlich verwandelt, geläutert und erhoben werden sollen, damit sie auf ihre Art und in ihrer Sphäre den letzten Zweck aller Sittlichkeit: die Zusammenschliessung der Seelen zur geistigen Einheit durch ihre Verbindung erfüllen. Sowohl Ursache als Wirkung einer ethischen Führung des Ehelebens wird namentlich die Steigerung und Läuterung der Gefühle sein, zu welchen schon die Naturbeschaffenheit der Menschen den Grund gelegt hat, Gefühle der Sympathie, des Mitleids und der Mitfreude, der Zuneigung, der Wonne des Einsseins in der Gemeinschaft.

Auf den ursprünglichen und natürlichen Gegensatz der Gatten gründet sich der einheitliche, beiden gemeinsame Naturzweck der Ehe; aber ebenso entspringt aus der nothwendigen Verschiedenheit der Personen, ihres geistigen Besitzes und ihrer Denkkraft, ihrer ästhetischen Anschauungen, ihrer Temperamente und Gewöhnungen und ihrer moralischen Energie die ethische Aufgabe, durch die Idee der wahren Ehe sich zu vereinigen und das hohe Ziel inniger, sittlicher Seelengemeinschaft zu erstreben. So heisst es auch Genes. r. Cap. 8: „der Mann nicht ohne das Weib“, — d. h. er erfüllt seine Naturbestimmung als Mann nicht ohne die Verbindung mit dem Weibe, — „das Weib nicht ohne den Mann, aber beide nicht, ohne dass der göttliche Geist (die שכינה) in ihrem Bunde waltet.“

§ 273. Die Kinder sind das stärkste und das edelste Band der Ehegatten auch zur geistigen Vereinigung. Der

natürliche Trieb alles Lebenden ist der Egoismus in Selbsterhaltung und Lebensgenuss; aber schon von Natur und im Dienste des Naturzweckes wird der Egoismus überwunden in der Fürsorge der Eltern für die Kinder. Schon bei den Thieren sehen wir die Sorge der Alten, besonders des Weibchens, für ihre Jungen; dieser den Egoismus überwindende Instinkt war nothwendig zur Erhaltung der Gattung, damit die junge Brut nicht zu Grunde geht. Beim Menschen war er in desto höherem Masse nothwendig, je länger die Hilflosigkeit des Kindes dauert. Die Natur konnte auf die ethische Entwicklung des Menschen nicht warten; sie musste durch den Instinkt der Eltern die Erhaltung der folgenden Generationen sicher stellen. Zugleich aber ist mit diesem Instinkt der lebenskräftigste Keim zur Entfaltung alles Innigsten und Tiefsten gelegt, womit die Seelengemeinschaft die Menschen beseligt und erhebt. Liegen doch in der Liebe der Eltern, besonders der Mutter zu ihrem Kinde, die süssesten Freuden und die heissesten Sorgen des Gemüthes, und ein Mass von Zärtlichkeit, Hingebung und Aufopferung tritt in die Erscheinung, welches man geradezu als das Urbild und das Vorbild jeder siegreichen Überwindung des Egoismus betrachten kann; denn die Mutterliebe ist noch ganz und gar Natur und schon ganz und gar Ethik (s. Anh. No. 46).

§ 274. Das Kind bedarf aber nicht blos der Wartung und Pflege, es bedarf auch der Erziehung, sogar zu seiner blossen Selbsterhaltung. Mit dem Instinkt richtet das

thierische Junge selbst bald Alles, das menschliche Kind aber sehr wenig aus; dieses bedarf schon für seine leibliche Erhaltung auch der geistigen Entwicklung. In dem Masse aber als die Cultur der Erwachsenen emporsteigt, muss auch die Erziehungsthätigkeit wachsen, welche man der Jugend angedeihen lässt. Ja, man kann sogar den Gehalt und die Intensität der pädagogischen Leistung einer Nation oder eines Zeitalters als den Massstab ihrer Cultur ansehen.

Alle Erziehung aber im weitesten Sinne des Wortes ist geistige Verbindung, persönliche Zusammenschliessung zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, Meistern und Zöglingen, und darum in eminenter Weise die Erscheinung des Ethischen, die Realisation der Idee der Sittlichkeit auf beiden Seiten, d. h. in beiden Generationen, der Erzieher und der Erzogenen.

§ 275. Auf beiden Seiten, sage ich. Das ist von der höchsten Bedeutung; denn hier treffen wir auf den Punkt in der biologischen Wesensreihe, wo Mensch und Thier von einander scheiden. Von der Fürsorge der Thiere für ihre Descendenten, für das nachfolgende Geschlecht ist schon die Rede gewesen; man kann sie als das Gleichniss, man kann sie sogar als Vorbild der Liebe der Mutter zu ihrem Kinde betrachten. Aber die Liebe der Menschen zu dem aufwärtssteigenden Geschlecht, die Liebe der Kinder zu ihren Eltern (danach überhaupt der jüngeren Generation Fürsorge, Hochachtung, Pietät für die ältere Generation) ist ein wahrhaft und ausschliesslich mensch-

liches Verhältniss; die Sorge der Jungen für die Alten finden wir bei keinem Thiergeschlecht. Echt menschlich, also durchaus ethisch, und darum Erzeugniss allmählicher historischer Entwicklung ist die Liebe der Kinder zu den Eltern.[1] — Die Liebe zu den Kindern ist Natur; die Liebe zu den Eltern (und zu den Alten überhaupt) ist Ethik. Darum finden wir auch schon im Zehngebot und sonst oft in der Thora die Liebe der Kinder zu den Eltern gesetzlich gefordert; die Liebe der Eltern zu den Kindern bedurfte keiner gesetzlichen Vorschrift. Nur die geistige Fürsorge, die Pflanzung und Fortpflanzung der Cultur, Lehre und Zucht der Kinder bildet ein reiches Capitel in der Ethik des Judenthums.

§ 276. Eltern und Kinder bilden zusammen die einfachste Familie. Um die Bedeutung derselben für die Gesammtheit zu erläutern, kann man das Gleichniss verfolgen: das einzelne Individuum ist nur Molekül, die Familie aber die Zelle im Organismus der Gesellschaft. Auch ohne Gleichniss wird die weitreichende Bedeutung der Familie für das Reich der Sittlichkeit besonders von einem Punkte aus scharf beleuchtet. Die Liebe der Eltern offenbart sich in der mannigfachsten Fürsorge, in Pflege und Erziehung, in Freude an den Kindern oder Kummer um sie; alles dies suchen die sittlich gesinnten Kinder in ihrer Liebe den Eltern durch Vorsorge, Zuvorkommenheit

---

[1] S. meine „Ideale Fragen“ (3. Aufl. Leipzig, 1885) S. 166 f.

und Ehrfurcht zu vergelten. Aber (auf beiden Seiten!) mehr, weit mehr als alle Liebesthaten und alle Liebeserweisungen bedeutet die Liebe selbst, das Gefühl der Aneignung und Hingebung, die innige Zusammengehörigkeit, das Verbunden- und Einssein, welches die Seelen umschliesst! — Darin aber hat eben die Kindes- und Elternliebe ihre hohe Bedeutung für die Gesellschaft und für die menschheitliche Entwicklung, dass sie in der ursprünglichen Form das höchste Princip der Sittlichkeit darstellt, das Princip der Zusammenschliessung der Seelen. Auf der Familienliebe beruht die Continuität des Gemüthes, welche zugleich die sicherste Grundlage bildet für die Continuität des Geistes. Darum ist auch in Israel der Familiensinn zu allen Zeiten mit solchem Eifer gehegt und gepflegt worden. Das Gesetz und die Propheten, Psalmisten und Spruchweise, vollends Talmude und Midraschim sind unerschöpflich in Lehre und Mahnungen, um das Familienleben immer reicher und höher und fester zu bauen. Ergreifend sind die Schilderungen wohlgediehener Söhne im Verhältniss zu ihrer Mutter; der grösste und der schönste Stolz eines edlen Sohnes ist der auf die Tugenden, selbst auf die Schönheit seiner Mutter (Spr. 31, 28); und wahrhaft überwältigend wirkt die göttliche Verheissung, Israel trösten zu wollen, durch das Gleichniss: „wie einen Sohn seine Mutter tröstet“ (Jes. 66,13). Der Geist des Familienzusammenhanges ist deshalb auch zu einem Eckpfeiler am Heiligthum der Ethik Israels ge-

worden. — Es ist deshalb eine jener glänzenden Fügungen, mit denen auch die Litteraturgeschichte uns überrascht, dass von den prophetischen Reden, die uns erhalten sind, die letzte des letzten Propheten (Maleachi) mit der Verheissung schliesst, „Gott werde auf den Tag des Ewigen den Propheten Elias senden, dass er hinwende das Herz der Väter zu ihren Kindern und das Herz der Kinder zu ihren Vätern." — Die Familie erweitert sich in der Sippe oder dem Geschlecht, im Stamm, u. s. w. Davon wird im 2. Theil noch zu reden sein; hier genügt es, darauf hinzuweisen, dass im Orient überhaupt der Zusammenhang grössere Kreise umspannt, aber auch in Europa, z. B. in den schottischen Clans, grössere Verbände zusammenhalten; bei den nachbiblischen Juden jedoch ist der Begriff der Familie sporadisch aber weitschichtig geworden, so dass oft sehr Viele sich mit praktischem Erfolge zu einer Familie „rechnen."

Alle diese Ausbreitungen des Familiensinnes sind nur verschiedenartige individuelle Ansätze, sich dem ethischen Ziele auf gegebenem Naturboden zu nähern.

§ 277. Auf dem Grunde der natürlichen Bedürfnisse, Neigungen und Bestrebungen erheben sich unter den Menschen die Werke der Civilisation und die Schöpfungen der Cultur: die Bearbeitung des Bodens, die Gewinnung der Stoffe aller Art und die Erzeugnisse der Industrie in allen Formen, die Mittel und Einrichtungen des Verkehrs auf der einen Seite und auf der anderen die Ausbildung

des Geistes, der Erwerb von Erkenntnissen, die Gestaltung von Kunstwerken, beide ineinander übergehend und miteinander in stetiger und steigender Wechselwirkung. Dort werden die Vermehrung des Behagens, des Genusses und der Annehmlichkeiten, Erleichterung der Arbeit und Erfüllung der Musse mit immer öfteren, sinnlichen Freuden und Ergötzungen, hier die Erforschung und praktische Anwendung der Naturgesetze, der wissenschaftlichen Methoden und Erfindungen, der ästhetischen Formen gesucht. Die Steigerung der Kräfte, die Beschaffung künstlicher Mittel und die Vielseitigkeit der Energie vereinigen sich zum Aufbau einer Culturwelt oder Weltcultur. Aber alle diese Thätigkeiten und ihre Erfolge setzen die Vereinigung der Menschen voraus und werden wiederum zur Ursache, dass die Verbindung derselben im Umfang erweitert, im Werthe erhöht, kurz dass sie gesteigert und idealisirt wird. Cultur der Menschen und ihre Gemeinschaft sind in stetiger Wechselwirkung. (S. Berachot 63 b besonders die Sentenzen des R. Jose b. Chaninah.)

So wie die Erfüllung des Naturzwecks, die Erhaltung der Gattung (nach dem vorigen §) zur Quelle der Seelengemeinschaft, so wird auch die Erfüllung aller Culturzwecke zur Ursache der geistigen Verbindung unter den Menschen. Aber diese Vereinigung der Geister ist in der That nicht bloss der Grund, sie ist auch das wahre, das eigentliche, das höchste Ziel aller Culturthätigkeit.

§ 278. Schon in jeder Berufsarbeit jedes Individuums auch nur für andere einzelne Individuen sehen wir die Grenzen der Ichheit überschritten. Der Landmann gewinnt das Korn, und der Bäcker bäckt das Brod, der Schuster macht Stiefel, der Dichter schafft seine Dichtungen nicht für sich allein, sondern alles dies für Andere. Das ist der allgemeine, die Unterschiede glücklich ausgleichende, ethische Werth aller Culturthätigkeit, dass sie die isolirende Schranke des Egoismus niederreisst und die Menschen durch ihre Bedürfnisse und deren Befriedigung miteinander verbindet. Auch hier treffen wir wieder das Charakteristisch-Menschliche. Kein Thier macht Etwas für das andere; kein Thier kennt Leistung und Gegenleistung oder den Austausch von Leistung und Löhnung.[1] — Vollends die Leistung ohne Gegenleistung, ausschliesslich zu Gunsten des Anderen: sie ist das edelste Werk menschlicher Cultur, und von den Edelsten wird es vollbracht. — Ist aber alle Culturarbeit von so specifischem ethischen Werth, dann ziemt es sich auch, dass sie in bewusster ethischer Absicht, im Gegensatz gegen jede egoistische Abschliessung vollbracht wird. In mancherlei

---

[1] Die geselligen Thiere, die sogenannten Thierstaaten, kennen zwar eine Art von Theilung der Arbeit, Wachen ausstellen, Material beschaffen, Vereinigung zu Krieg und Vertheidigung, u. s. w., aber kein einzelnes Thier thut Etwas für ein anderes Thier (mit Ausnahme der Alten für ihre Jungen), sondern sie dienen, wenn sie sich verbinden, dem gemeinsamen Zwecke.

Wendungen wird von den Rabbinen der Gelehrte heftig getadelt, der sein Wissen für sich allein erwirbt und behält; ein „Baum in der Wüste“ wird er genannt. Eine Wahrheit, die vom Einzelnen gefunden wird, soll nicht für ihn allein gefunden sein: nicht das Individuum, sondern der Gesammtgeist soll durch sie bereichert werden. Und zu den Worten des Psalmisten (112, 3) „Schatz und Reichthum in seinem Hause“ sagt R. Huna: „das ist, wer Wissenschaft erwirbt und sie weiter lehrt;“ und R. Chisdai: „wer heilige Schriften schreibt, oder besitzt und sie verleiht“ (Ketub. 50 A).

§ 279. Noch deutlicher aber tritt der ethische Erfolg in denjenigen Culturwerken hervor, welche für eine Gesammtheit geschaffen werden. Das Wohnhaus dient dem Einzelnen, und er kann isolirt darin hausen; aber der Palast, das Museum, das Gerichtshaus, das Rathhaus, die Schule und das Gotteshaus, sie eignen der Gemeinschaft; in ihrem Gebrauch, in ihrem Zweck, in der Idee, welcher sie dienen, sind die sonst getrennt lebenden Menschen vereinigt. Wohl ist die Idee das eigentliche innere Band, aber das Gebäude ist das sichtbare und wirksame Zeichen der Zusammengehörigkeit, so wie die Fahne das einende, ergreifende und spornende Symbol ihrer Gefolgschaft ist, um diese in hingebender Tapferkeit zu vereinigen.

Nicht am wenigsten aber erfüllen die gemeinsamen civilisatorischen Einrichtungen des Verkehrs die Aufgabe, die Menschen mit einander zu verbinden, ihren Austausch

der Gesinnungen, Erkenntnisse und Erzeugnisse zu befördern; jede Landstrasse, die gebahnt, jeder Kanal, der gegraben, jeder Schienenstrang, der gelegt, jeder elektrische Draht, der gezogen wird, sie alle bilden Fäden zu dem Bande, welches die Menschen geistig vereinigt.

§ 280. Auch die gemeinsamen Vorgänge, in denen eine sonst getrennt lebende Mehrheit von Menschen zu gleichen, besonders idealen Zwecken sich zusammenfindet, dienen dem ethischen Ziele ihrer inneren Vereinigung. Gemeinsame Andacht, gemeinsame Belehrung, gemeinschaftlicher ästhetischer Genuss musikalischer oder dramatischer Art, ein Volksfest, ein Volksunglück, — sie machen aus den Individuen, wenn auch nur momentan, eine Gemeinde.

§ 281. Allem Kriegswesen hat dies ein so leidiges Übergewicht im Gemüthe der Völker gegeben; der Krieg übt einen zauberischen Reiz durch die Thatsache, dass hier, in einem Heere ein grosser Theil, oft ein bester Theil des Volkes zusammensteht und zusammenwirkt; deutlicher und offenbarer, als auf irgend einem Gebiete der öffentlichen Thätigkeit sind Alle mit einander verbunden, und keiner von Allen zu einem persönlichen, sondern alle zum gemeinsamen Dienst und Zweck, und zwar zu einem solchen, der das Ganze, die Gesammtheit, das Vaterland allein angeht. —

Je mächtiger und namentlich je glänzender aber alles Heerwesen in den Augen der Menschen ist, je höher sein patriotischer Werth und auch seine ethische Bedeutung steht als Form der Zusammenschliessung einer Vielheit

zu einheitlichem und zu gemeinsamem Zweck, — desto mehr muss (um von allen sonstigen Übeln des Krieges hier zu schweigen), desto mehr, sage ich, desto energischer und nachhaltiger muss immer wieder daran erinnert werden, dass der Krieg zwar die Einzelnen verbindet, aber die Völker trennt. — Vom Standpunkt des Einen Volkes gesehen, steht der Krieg sehr hoch, vom Standpunkt der Völkervielheit oder der Menschheit steht er sehr tief, ist er der Abgrund aller auf das erkannte höchste Ziel gerichteten ethischen Cultur; dort ein edles Gefolge des Krieges: Tapferkeit, Einheit, Hingebung und Aufopferung, — hier Massenmord, Dauerhass und das ganze Otterngezücht des rohesten Wettkampfes, des Neides, der Rachsucht, welches das sonst unschuldige Volksgemüth vergiftet, weil es Übelthat als Tugend, Zerstörung und Vernichtung als Segen preist! — — — „Wehe, die das Böse gut, und das Gute böse nennen!“ (Jes. 5, 20.)

Wie im rabbinischen Geiste, weil er durch die härtesten Kriegsschicksale schmerzlich belehrt und durch messianische, menschheitliche Ideen erhoben war, die Theorie des Völkerfriedens die edelsten und reichsten Blüthen getrieben, das muss an anderer Stelle genauer erörtert werden.

§ 282. Alle Culturthat führt zwar zu einer Vereinigung der Menschen und zum Austausch und zur Wechselwirkung der Kräfte und der Leistungen; zugleich aber erzeugt sie

eine Steigerung des natürlichen Egoismus. In der Berufsarbeit, in dem Schaffen für Andere sucht der Mensch den eigenen, den persönlichen Erfolg. Daraus entspringt der Wetteifer, der zum Wettstreit, zum Wettkampf wird.

Die Sittlichkeit aber fordert den Frieden; den gesunden, gedeihlichen Frieden. Der Widerstreit der Vereinigung in der Leistung und des Wettkampfes im persönlichen Erfolge muss gelöst werden. Die Aufgabe der Sittenlehre ist es, die Grenzen der Berechtigung beider, des Egoismus und der Hingebung, festzustellen.

Der Egoismus ist nothwendig und nicht blos ein nothwendiges Übel, sondern ein constituirendes Element (s. Ber. r. Cap. 9); um herzugeben, muss man erwerben. Ebenso verhält es sich mit dem Gegensatz der Individualität und der Allgemeinheit. Gleichheit vor dem Gesetz, Gleichheit im Dienst der Idee wird gefordert, zugleich aber Verschiedenheit und Eigenart der Kräfte und der Leistungen.

Glücklicherweise sind beides keine absoluten Gegensätze; die Ichheit und die Hingebung, die natürliche Realität und die sittliche Idealität können und sollen nebeneinander bestehen. Von seiner Ichheit, von der Ausbildung, von der Ausbeutung und der Geltung der eigenen Person kann der Mensch sich naturgemäss nicht trennen; alles dies aber kann und soll er zugleich im Dienste und zum Zwecke der Gesammtheit verwenden. Und je höher das Individuum an Gehalt und Fähigkeit, an Bedeutung und an Leistung, desto reicher, vielseitiger wird seine Wirk-

samkeit für das Ganze; je vielseitiger aber seine Bethätigung für die Gesammtheit, desto höher steigt das Individuum.[1] Schon die Natur bietet uns viele Gleichnisse, wie die Gegensätze nebeneinander ohne Störung bestehen; ich hebe nur Eins hervor. Um ihre eigene Achse kreist die Erde; zugleich aber bewegt sie sich um die Sonne. So bewegt sich die Handlung des Menschen um das eigene Ich, zugleich aber bewegt sie sich um die Sonne der Idee[2], um die Gesammtheit, welche durch die Verbindung der Individuen zu Stande kommt.

§ 283. Wir werden in den Vorschriften der Sittenlehre (im folgenden Bande) die verschiedenen Formen der Ausgleichung, der Verbindung der Gegensätze kennen lernen. Die nächste Folge der Idee des Friedens ist das Recht.[3]

---

[1] Die psychologische Analyse der Ehre und alles Ehrenwesens ergibt, dass sie auf Zusammenschliessung der Seelen beruht (vgl. Leben der Seele I. Bd. Ehre und Ruhm).

[2] Vergl. mein: Zum Ursprung der Sitten: Leben der Seele, III. Bd. am Schluss.

[3] In neueren Zeiten hat Herbart die Verbindung der Idee des Rechts mit der des Friedens auf die Bahn gebracht. Der Friede oder die Vermeidung des Streites soll thatsächlich der Erfolg und deshalb, ethisch genommen, der Grund des Rechtes sein.

Jedes Unrecht hebt den Frieden auf, aber Gerechtigkeit sichert ihn vor Störung.

Dem eigentlichen Kern dieses Gedankens begegnen wir schon in den Worten des Jesaias (Cap. 32, 17): „Der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein.“ (S. Anhang No. 47.)

Rudolf Jhering hat den Grundgedanken Herbarts missverstanden. (s. Der Kampf ums Recht.) Von der Thatsache gefesselt, dass man

Die Natur- und die Culturgesellschaft der Menschen beruht auf der friedlichen Ordnung ihres Strebens und ihrer Erfolge, d. h. auf Recht und Billigkeit.

---

oft um sein Recht kämpfen müsse, und von der ethischen Wahrheit, dass man, damit Recht Recht bleibe, um das Recht auch kämpfen solle, bis zur Einseitigkeit befangen, hat sich Jhering zu dem falschen Schlusse verleiten lassen, dass also Vermeidung des Streites nicht Grund und Ziel des Rechtes sein könne. In der Medicin werden auch Gifte angewendet, um Heilungen zu erzielen. Es muss eben oft genug gekämpft werden, um den Frieden zu gewinnen oder wieder zu erlangen; aber der Kampf ist nur ein Mittel, und der Frieden ist sein Zweck. Nicht um die Unterlassung des Kampfes handelt es sich auch für Herbart, sondern um die Vermeidung des Grundes zum Kampfe durch die Ordnung des Rechtes. Herbart hat die Idee des Rechtes ebenso wie die daneben stehende Idee der Gnade, der Liebe, des Wohlwollens nicht weiter abgeleitet, sondern als ein Letztes hingestellt. Werden aber diese Ideen aus der höher liegenden allgemeinen Idee der Vereinigung abgeleitet, dann liegt das wahre Verhältniss derselben vollkommen klar zu Tage, und ihre Dissonanz wird in Harmonie aufgelöst. Dieser Gedanke ist an der Hand der im Texte gegebenen Entwickelung weiter zu verfolgen, eine weitere Auseinandersetzung kann hier unterbleiben.

Dagegen spricht Eleasar b. Pedath (s. Cholin 89a; vgl. Bacher, die Agada der Palästinensischen Amoräer II S. 18 Anm. 2) wie ein Schüler — oder Lehrer — Herbarts, wenn er lehrt, dass „die Welt durch denjenigen Bestand hat, welcher mitten im Streit (nach dem Masse und aus dem Grunde der Gerechtigkeit) sich selbst Zügel anlegt."

Die hier gegebene Anspielung auf Hiob 26, 7 ist auch ein schönes Beispiel ethischer Ausdeutung biblischer Worte, welche ursprünglich und in ihrem Zusammenhange nur physikalische Bedeutung hatten. (Vgl. oben § 15.) Der Witz, der, meist von der Lachlust gereizt und belohnt, gegen moralische Schätzungen und Richtungen gleichgiltig, sonst zersetzend zu wirken pflegt, tritt hier, im talmudischen

Das Rechtsgesetz schützt den nothwendigen, heilsamen nnd friedsamen Egoismus, zugleich aber setzt es ihm seine Grenzen; seine Grenzen, die aus dem eben so heilsamen Egoismus der Anderen sich ergeben.

Die Individuen werden durch die Idee des Rechts zur Rechtsgesellschaft vereinigt. Die Gesellschaft soll den be-

---

Geiste, mit seinen überraschenden Contrasten positiv schöpferisch auf; der Witz erscheint da wie der Hofnarr am Throne des Königs Gesinnung, indem er mit seinen grammatikalischen und lexikalischen Sprüngen in der Ausdeutung oder, genauer gesagt, in der Verwendung biblischer Sätze ethische Wahrheiten zur Anschauung bringt, die ihrem einfachen Wortsinne fern lagen. Auch Maimonides liebt es es noch, sich bei seiner Anwendung biblicher Verse der mehr witzigen als wahren Auslegung zu bedienen. Ob er sich dessen bewusst gewesen ist? Jedenfalls war die streng grammatische Methode noch wenig verbreitet; Maimonides war 32 Jahr alt, als Abr. Ibn Esra starb. Aber auch viel später noch haben Phantasie und Gemüth sich durch Freiheit in der Behandlung des Bibelwortes auf dem Boden der Agada schadlos zu halten gesucht für die juristische Strenge des Denkens in der Halachah.

Eine erstaunliche Analogie in der schöpferischen Wirksamkeit des Witzes treffen wir bei Hegel in seiner Dialektik. Durch Verwendung der contrastirenden oder einander fremden Bedeutungen der Wörter werden hier metaphysische Gedanken unterstützt, wenn nicht geschaffen. Hegels Encyklopädie d. Philos. ist reich an Beispielen davon; vgl. besonders die Kategorien „Grund“ (mit dem Gegensinn des „Zu-Grunde-Gehens“), und „Urtheil“ (als „Ur-Theilung und Zerlegung der Begriffe in Subject und Prädicat). — Der Dichter und Aesthetiker J. L. Klein erweist sich fast auf jeder Seite seines bedeutenden Werkes: „Die Geschichte des Dramas“ (13 Bände 1865—76) als ein Meister des schöpferischen Witzes, darin ein Schüler des Talmuds und Hegels zugleich.

rechtigten, aber auch nur den berechtigten Egoismus und seine Erfolge schützen. Leben, Gesundheit, Eigenthum und Ehre eines Jeden sollen vor dem Angriff und Eingriff des Anderen durch die Formen und die Handhabung des Gesetzes gesichert, aber auch jeder Leistung soll eine Gegenleistung nach Billigkeit gewährt werden. Die Einrichtungen des Staates haben vor Allem die Idee des Rechts zu realisiren, die Formen desselben festzusetzen und ihre Anwendung auf die gegebenen Verhältnisse der Menschen wirksam herbeizuführen. Im Wesen der Sittlichkeit selbst, in der unendlichen Natur der Ideen liegt es, dass die Begriffe des Rechts immer tiefer erkannt, immer klarer ausgebildet werden, schon in der Gesinnung der Individuen und der Gesellschaft immer zarter, feiner und fruchtbarer sich gestalten; dem Staate aber liegt es ob, dieser fortschreitend höheren Ausbildung die befestigte Form des Gesetzes zu geben.

Gerechtigkeit als Gesinnung und Rechtsverhältnisse als reale Thatsachen bilden noch nicht diejenige Vereinigung der Menschen, welche die Idee fordert; aber sie sind eine unerlässliche Bedingung derselben. Wo die Gerechtigkeit fehlt, ist die Zusammenschliessung unmöglich. Denn das mit Bewusstsein geübte und das erlittene und empfundene Unrecht sind auf beiden Seiten das stärkste Hinderniss jeder Anerkennung des Anderen und jeder Hingebung an ihn.

§ 284. Die Jurisprudenz hat innerhalb des Judenthums

eine umfassende und logisch sehr strenge Ausbildung erfahren; ihre Beziehung zur Ethik soll in der speciellen Sittenlehre charakterisirt werden. Hier interessirt uns nur, dass das Recht ursprünglich, wie bei allen Rechtsgesellschaften, welche zugleich Staaten bilden, auf politischem Boden ruhte; in talmudischer Zeit aber wird es ganz auf ethischen Grund gestellt; wenn man will, sogar auf religiösen.[1] Auf die Entwicklung des Rechtssinnes und Schärfung des Rechtsgefühls hat nicht blos das im Mittelalter sehr verbreitete Talmudstudium in breiten Schichten Einfluss geübt, sondern auch für die grosse Masse war der Umstand, dass langehin das Civilrecht von den Rabbinen, also den geistlichen Häuptern der Gemeinde gehandhabt wurde, von Bedeutung. Vollends aber für die Richter war das Rechtsprechen geradezu ein religiöser Act. Recht und Religion waren da noch nicht so weit von einander abgerückt, wie es im modernen Staate (aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind) anscheinend zur Nothwendigkeit geworden. In gewissen Fragen aber, z. B. des Eherechts, war die religiöse Grundlage von höchstem moralischen Werth (s. Anhang No. 48). — Vom

---

[1] Zur Rechtsprechung durch die Priester scheinen nur periodische Anläufe genommen zu sein, welche aber weder ein besonderes canonisches Recht erzeugt, noch die consequente Bestallung der Priester als Richter herbeigeführt haben. Die Geschichte der Beziehungen zwischen Priesterthum und Jurisprudenz muss einmal monographisch bearbeitet werden.

sachlichen Gehalt der Jurisprudenz wird, wie alle Ethik, auch die des Judenthums nicht viel zu handeln haben. Es verdient aber Einiges zur ethischen Charakteristik des talmudischen Strafrechts angeführt zu werden. Zunächst dass das Strafrecht nicht sowohl sehr milde, als vielmehr äusserst gewissenhaft und erfindungsreich war, jede Bestrafung eines Unschuldigen so weit wie irgend möglich zu vermeiden. Das peinliche Processrecht war besonders darin peinlich, der Unschuld zum Siege zu verhelfen und sie durch allerlei Cautelen vor der Verurtheilung zu retten. Das Princip der Begnadigung war unbekannt, aber der Geist der Gnade beherrscht den Lauf des Processes in auffälliger Weise.[1]

Sodann kennt dieser Process keine Folter und keinerlei Zwangsverfahren als Beweismittel. — Endlich kennt der Strafcodex zwar Untersuchungshaft, aber keine Freiheitsstrafe. Die Freiheit des Menschen, die Luft, in der der Mensch athmet, sollte nicht dadurch degradirt werden, dass ihre Entziehung in die Reihe der Übel tritt, welche man einem Verbrecher von Rechtswegen zufügt.

§ 285. Dass auch die Idee der Billigkeit, die sittliche Ordnung der frei gewählten und frei bestimmten Verhältnisse von Leistung und Löhnung immer schärfer und

---

[1] Beispiele dafür und Belege für alle drei Punkte werden im folgenden Bande gegeben. Man braucht indess nur die ersten Capitel der Mischnah, Tractat Sanhedrin zu lesen, insbesondere das 4. Cap. um sich davon zu überzeugen.

klarer ausgebildet, dass auch diese der Rechtsordnung sich immer mehr annähern und der schützenden Fürsorge der Gesellschaft oder des Staates unterworfen werden soll, gehört zu den glänzendsten Fortschritten des öffentlichen Geistes der neueren Zeit bei den Culturvölkern Europa's und Amerika's. — Wir werden sehen, dass in der Ethik der Bibel und besonders auch des Talmuds bereits die fruchtbarsten Keime dieser Entwicklung der Idee der Billigkeit sich finden.

§ 286. Recht und Billigkeit sollen im Verkehr der Menschen untereinander walten, sie sollen den Egoismus in heilsame, wohlgeordnete Grenzen eindämmen; aber nicht immer soll der Mensch bis an diese Grenze des Rechtes gehen, innerhalb derselben soll er bleiben.

Nicht blos berechtigte Forderung soll er erfüllen, Vergeltung redlich üben, sondern den Egoismus zu Gunsten seines Nebenmenschen wehrhaft und wirksam überwinden. Freie Hingebung, liebreiches Wohlwollen, thätige Theilnahme soll er üben; nicht blos gerecht und billig, wohlthätig soll der Mensch sein, gnadenreich und huldvoll. Wiederum ist es die Schranke der Endlichkeit mit all ihren Folgen: Krankheit, Siechthum, Schwäche, Unzulänglichkeit, arge Fügungen, böses Geschick, Verlassenheit und aus alledem Noth, Elend und Plage, — die Schranke der Endlichkeit, sage ich, ist es, die der Mensch nicht überwinden kann; ihr gegenüber aber soll er die Schranke des Egoismus niederreissen; in den Riss, den ein widriges

Geschick gerissen, soll die Liebe treten; die Wunden, die ein Schicksal geschlagen, sollen Güte und Wohlwollen heilen. — Aber, nicht blos dem Schwachen und Unglücklichen soll unsere Wohlthat gelten, sondern auch dem Glücklichen unsere neidlose Sympathie, unsere freundliche Gesinnung, unsere herzliche Hingebung; nicht blos mit dem Leidenden Mitleid, auch mit dem Freudigen Mitfreude sollen wir empfinden; deshalb auch nicht blos die Übel des Einen zu mindern, sondern auch das Wohlsein des Anderen zu mehren, sollen wir trachten. —

Vielleicht in keinem Gebiete der menschlichen Thätigkeit stehen die Idee und das Leben, die sittliche Forderung und die reale Wirklichkeit so nahe, um einander zu decken, als die Idee der Menschenliebe, die Forderung des Wohlwollens seit uralten Zeiten im Stamme Israel. So getränkt, durchdrungen, ergriffen ist die jüdische Volksseele gerade von dieser sittlichen Pflicht, dass sie selbst bei sittlich sonst mässigen, ja argen Individuen selten ganz unerfüllt bleibt.

Wie ist aber auch von jeher diese Pflicht dem Volksgemüth ans Herz gelegt, immer klarer beleuchtet, immer feiner und tiefer in Gedanken nicht blos, sondern auch in der vorbildlichen thätigen Wirksamkeit ausgebildet!

Die Lehre von der Nächstenliebe und Menschenfreundlichkeit bildet bei den Juden eine ganze Litteratur; wir werden selbst im 2. Bande dieses Werkes, wo die Arten, Formen und Pflichten der Wohlthätigkeit genauer darzulegen sind, nur einen dürftigen Extract derselben geben

können. Hier will ich blos daran erinnern: Schon im Gesetzbuch, in der Thorah wird mit schlichten Worten gefordert: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (3. B. M. 19, 18). Und warum wie dich selbst? Weil er ist wie du! ein Mensch, ein Kind Gottes, also in der erhabensten Beziehung des Menschen: dein Bruder. Von den prophetischen Aussprüchen seien nur drei erwähnt. Bis in alle unsere modernen Sprachen herein gilt das Wort Opfer als der metaphorische Ausdruck für den höchsten Grad der Hingebung. Darbringung aber des Opfers galt vormals als die vorzüglichste, weihevollste That des Menschen, als Zeichen der Hingebung an Gott. Der Prophet Hosea aber lässt Gott selbst sagen: Liebe verlange ich, nicht Opfer!“ (Hos. 6, 6)[1].

Fasten, Kasteiung am heiligsten Tage des Jahres galt als die strengste religiöse Pflicht; aber wir haben gesehen, wie der Prophet Jesaias die Übung von Liebeswerken als das einzige gottgefällige Fasten bezeichnet (S. Cap. 58).

Das Wort des edlen Michah aber ist besonders lehrreich und ergreifend; neben Rechtthun und demüthigem Wandel fordert auch er Menschenliebe. חסד ist gnadenreiches, liebevolles Thun, ist das strikte Gegentheil vom Beharren auf seinem Recht, also auf seinem berechtigten, geschweige denn unberechtigten Egoismus. Das Hebr.

---

[1] Ich habe oben § 153 gezeigt, dass nur die Liebe zu den Nebenmenschen darunter gemeint ist. Über den Jesaias zu Cap. 58 s. oben § 250.

חסד ist, mit einem deutschen Wort gesagt: Huld. Aber man kann gütig, wohlthätig, dienstfertig sein, weil das Gesetz es befiehlt; Michah aber fordert: du sollst Recht thun, demüthig sein und „die Huld lieben“; lieben sollst du sie, ans Herz, ins Herz soll sie dir wachsen; Liebe ist die Flamme in der menschlichen Seele, die Liebe zur Liebe aber ist die Gottesflamme (Michah 6, 8).

Diese Steigerung des Begriffs, diese Liebe zur Liebe, ist eine Schöpfung der aus der Sache selbst quellenden Beredtsamkeit, zu welcher der Prophet sich erhebt.

Dass man in den Kreisen, welche den Talmud und die Midraschim geschaffen haben, die Herzensfreundlichkeit und allgemeine Menschenliebe wirklich geliebt hat, das beweist der Gedankenreichthum und die unerschöpfliche, energische Mahnung, mit welcher sie das Capitel von der Wohlthätigkeit behandelt haben.

§ 287. Jede dieser Ideen hat selbständige Bedeutung und Geltung; aber alle dienen zugleich der höchsten Idee, der der Vereinigung! —

Unrecht und Unbilligkeit trennt, Recht verbindet. Gleichgiltigkeit isolirt, die Liebe vereinigt. Umgekehrt heisst es schon Spr. Sal. 18, 1: „Wer sich absondert, sucht, was ihm gelüstet, und hadert gegen Alles, was gut ist.“ — Vom Wachsthum jeder Kraft des Menschen durch seine Verbindung mit Anderen haben die Rabbinen oft gesprochen; von ihnen stammt schon das Gleichniss „Ein Bündel Rohr kann auch der Stärkste nicht zerbrechen,

jedes einzelne Rohr zerbricht auch das Kind." — Die Gesammtheit, wenn sie als solche einmüthig und erregt ist, ist des höchsten Aufschwunges fähig; „wenn sie als Ein Bund miteinander vereinigt sind, schauen sie die Gegenwart Gottes" (Tanchuma Nizabim). — Es ist viel müssiger Streit darüber geführt worden, ob der Einzelne in Bezug auf die Intelligenz höher steht oder die Vereinigung der Masse. Der Talmud stellt sich entschieden auf die Seite der Gesammtheit. Besonders aber in ethischer Beziehung. — Der Einzelne könnte vor dem Richterspruch nicht bestehen, aber die Gesammtheit besteht; in ihr ist die Sittlichkeit, trotz der Mängel des Einzelnen, realisirt. Der Eine vollzieht dieses, der Andere das andere Gute. — Deshalb gilt als ein vollkommen Gerechter, צדיק גמור nur derjenige, der das Gewissen der Gesammtheit vertritt, der, wo er dem Unrecht wehren konnte, auch gewehrt hat" (Abodah sarah 4a). Hier herrscht auch die gewiss berechtigte Anschauung: das Volk, — die Masse, wenn sie hingebend und einmüthig ist, — das Volk ist gut, das Volk ist gross; „denn im Volke als Ganzem ist viel Liebe." ציבור דנפישי רחמייהו (Das. p. 5a).

Alle diese Ideen sind verschiedene und specifische Formen der Zusammenschliessung, darin besteht ihr wahrer, ihr eigentlicher sittlicher Werth; aber die Idee der Heiligkeit, welche alle Ideen harmonisch verbindet, geht auf das Ganze und das Letzte der Sittlichkeit, sie bildet den höchsten Werth und die eigentliche Würde des menschlichen Daseins.

Die Idee der Heiligkeit aber fordert die wahre, reine, die innere Zusammenschliessung und zwar die Zusammenschliessung zur Sittlichkeit und wegen der Sittlichkeit.

§ 288. Ich sage, die wahre, innere Zusammenschliessung, das Gefühl der Einheit, das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, das Streben der Vereinigung im Gemüthe, der Eintritt der einzelnen Person in die Gesammtpersönlichkeit, dies ist das Ziel aller Sittlichkeit und darum der höchste Zweck unseres Daseins.

Was sind alle Ordnungen des Rechts, alle Ausgleichungen der Billigkeit, alle Übungen und Erfolge der Wohlthätigkeit, — wie werthvoll, ja, wie nothwendig sie alle für das Bestehen und Gedeihen der menschlichen Gesellschaft sein mögen; — was sind sie im Vergleich zur liebevollen Gesinnung, zur Hingebung und Aneignung der Herzen, zur Einheit der Menschen im Geiste und im Gemüthe?

Ich erinnere als an ein Gleichniss und ein Beispiel zugleich an die Freundschaft.[1] Wohl wird der Freund alle

---

[1] Freundschaft ist keine moralische Forderung, sie ist ein glückliches Geschenk, (das aber auch der ethischen Pflege bedarf —); aber sie hat anspornenden und vorbildlichen Werth für das Verhalten von Mensch zu Mensch, für die Zusammenschliessung überhaupt (s, Anhang No. 49). Freundschaft ist wie das Genie der Weisheit und Erkenntniss mit seinen gedeihlichen Folgen; man kann Genie nicht fordern; aber nach Erkenntniss streben soll Jeder, und die Energie, die Hingebung, die Sachlichkeit und Selbstlosigkeit des Genies soll Vorbild sein.

Liebesthaten und alle Beihilfe, alle Diensterweisungen und alle Fürsorge gewähren, deren sein Freund bedarf; aber höher als alle Freundesthaten steht die Freundschaft selbst, das innere, reine, feste und tiefe Gefühl, das die Seelen der Freunde vereinigt. Aus diesem Gefühl fliessen alle jene Erweisungen: aber was sind alle diese Erweisungen zusammengenommen ohne das Gefühl der Freundschaft selbst? — Werke der Liebe sind gut, Werke der Liebe sind schön, Werke der Liebe sind nothwendig, aber was sind alle „Werke der Liebe“ ohne die Liebe oder im Vergleich mit der Liebe selbst? — Mag immerhin die eine Art der Verbindungen ursprünglich nur dem Naturzweck (Erhaltung der Gattung und des Individuums), und mögen die anderen der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse durch gemeinsame Vorkehrungen, (wie gemeinsamer Kampf gegen Naturmächte, gegen Feinde, gegen Schwierigkeiten und Probleme) dienen, — mag also der Anfang der Verbindungen ein utilistischer oder egoistischer sein: mit steigender ethischer Entwicklung erhalten sie einen freieren und höheren Sinn und damit auch einen anderen Werth und Erfolg.

Bei ethischen Betrachtungen ist der Fehler so oft gemacht, dass man meinte, mit dem nachgewiesenen utilistischen Ursprung auch den utilistischen Charakter der sittlichen Erscheinungen bewiesen zu haben; was mit einem egoistischen Streben beginnt, braucht doch nicht im Egoismus stecken zu bleiben? Der Egoismus sei wirklich also

die Wurzel jener Natur- und Culturbündnisse unter den Menschen; aber ein Baum mit seinem Stamm und seinen Zweigen, mit Blättern, Blüthen und Früchten ist doch nicht eine blosse Wurzel!

Die Verwechslung der Entwicklung mit ihrem Anfang ist nicht bloss in Bezug auf den Bestand der gegebenen ethischen Erscheinungen ein Irrthum, sondern in Bezug auf die Bezeichnung des ethischen Zieles ein verhängnissvoller Fehler.

Hier tritt wiederum der Unterschied der blossen Technik oder der wahren Ethik des Lebens hervor. Bei den verschiedenen Arten der Zusammenschliessung, von der Geselligkeit bis zur Freundschaft, von der Familie bis zum Staat und Volk u. s. w., muss man das Mass der Ausdehnung und des Einflusses auf die sonstige Lebensführung zu ergründen suchen, zugleich aber alles dies von dem Masse der Innerlichkeit und Innigkeit, von dem Masse der wirklichen und wirksamen Seelen- oder Herzensverbindung unterscheiden (s. Anhang No. 50).

Sympathisches Zusammensein, innere Gemeinschaft mit Anderen ist dem natürlich gearteten und gesund organisirten Menschen ein Bedürfniss, dessen Befriedigung zu den edelsten Lebensgenüssen gehört. „Die Engel, sagen die Rabbinen, heissen „Genossen“, weil weder Neid noch Missgunst sie trennt und sie deshalb innig miteinander verbunden sind.“ So sollen auch die Menschen sein. (Schir. haschir. r. Cap. 8). — Choni, der nach der tal-

mudischen Sage 70 Jahre geschlafen hat, kennt beim Erwachen keinen Menschen und wird von Keinem gekannt. Da wünscht er sich den Tod, weil er ausserhalb der geistigen Gemeinschaft steht; so laute auch das Sprichwort: „Entweder Genossenschaft oder den Tod“ (Taanith 23 A).

§ 289. Ist aber Zusammenschliessung der Geister zur Einheit Ziel der Sittlichkeit, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, dass die Zusammenschliessung selbst eine zur Sittlichkeit werden, dass alle Ethik sich zur Socialethik entwickeln muss. — Die Idee der Sittlichkeit fordert, dass die Gesammtheit als solche sittlich sei; jeder Einzelne aber, nicht als Einzelner allein, sondern zugleich als Glied der Gesammtheit, soll zu ihrer Sittlichkeit beitragen. An jeden Einzelnen ergeht die Forderung, jeder Einzelne hat die Verantwortung; aber in der Gesammtheit liegt der Erfolg, erst in ihr ist der Bestand der Sittlichkeit, die Realisation der Idee gegeben! —

Wir werden sehen, wie nach rabbinischer Lehre daraus Pflichten aller Einzelnen gegen die Gesammtheit sich ergeben, in welchem Sinne und in welchem Grade alle Glieder derselben ערבים זה בזה, „Bürgen für einander“ sein sollen, und ebenso Pflichten der Gesammtheit gegen die Einzelnen daraus erwachsen.

In neueren Zeiten hat man den Gedanken — als einen vermeintlich neuen — ausgesprochen, dass „der Verbrecher das Verbrechen der Gesellschaft“ sei. Wir werden sehen, dass dies in so fern eine Übertreibung einschliesst, als es

die Selbstverantwortung des Einzelnen aufzuheben in Gefahr ist; dass aber die rabbinische Lehre von der socialen Natur der Ethik den Gedanken bereits erörtert, jedoch auf das rechte Mass zurückgeführt hat.

§ 290. Dass es ganz im rabbinischen Geiste gedacht ist, die Zusammenschliessung der Seelen selbst als die höchste Forderung der Sittlichkeit zu betrachten, ergibt sich aus seiner schier unerschöpflichen Behandlung der Idee des Friedens; kein Capitel der Sittenlehre ist so gedankenreich und so gesinnungstief ausgestaltet als das über den Werth des Friedens unter den Menschen. Hier treffen wir auch die Sentenz, von keinem Geringeren als von Rabbi selbst überliefert: „Wenn Israeliten auch den Götzendienst betreiben, (— also das eine der drei, immer neben einander genannten, besonders todeswürdigen Verbrechen[1] begehen —) aber zugleich den Frieden, die friedfertige Einmüthigkeit unter einander bewahren, so spricht Gott: ich kann ihnen (gleichsam כביכול) Nichts anhaben, weil Frieden unter ihnen ist" (Ber. r. Cap. 38.) — Eine andere Wendung des Gedankens findet sich im Sifre Bam. 42). — Sie befinden sich gleichsam im Stande der Immunität des einen Ideales, das sie verwirklichen; dem höchsten sittlichen Princip sind sie gehorsam, und auch

---

[1] Nämlich Götzendienst, Blutvergiessen und Blutschande, welche vor allen anderen Vergehen dadurch sich auszeichnen, dass sie auch unter dem äussersten Zwange nicht verübt werden dürfen, man vielmehr, um ihnen zu entgehen, lieber den Tod erleiden müsse.

der höchste Richter kann sie nicht ganz verwerfen; sie sind einseitig, sie gehen einen verkehrten Weg, aber sie behalten daneben doch das höchste Ziel im Auge und können deshalb, trotz ihres strafwürdigen Thuns, nicht als wahrhaft unsittlich betrachtet werden.

Besonders anmuthend ist auch die Verwandlung einer grammatischen Notiz in einen erhabenen Gedanken: „Nicht mit 70 „Seelen“ im Plural, sondern „Seele“ im Singular heisst es (Exod. I, 5) kam Jacob nach Egypten“, um zu lehren: „Eine Seele sollten die Menschen sein, wie Gott Einer ist“ — (Wajikra r. 4; Ber. r. 98. zu וישמעו; Sifra, Anf. Schemini).

Wohl ist dies eine ideale Forderung, welche namentlich von der Gesammtheit unsäglich schwer zu erfüllen ist; indessen zeigt uns auch die Wirklichkeit glückliche Anläufe zu ihrer Erfüllung. Nicht vielen Menschen ist es gegeben, Grosses zu erdenken oder zu vollbringen; jedoch, fest auf dem Boden bescheidenen aber pflichtmässigen Handelns stehend, kann Jeder die Anerkennung des Guten und Grossen leisten, kann es mit dem Herzschlag der Sympathie begleiten. Neuerdings hat man die „Nachahmung“ zum wirksamen Princip aller Culturentfaltung erheben wollen (Bagehot); das ist eine Übertreibung. Aber so viel ist wahr, dass einer edlen That, einem hohen Charakter, einem erleuchtenden oder erlösenden Wort oder Werk auch in den weitesten Fernen durch jene dankbare Theilnahme gehuldigt wird, welcher die Keime reinen Wollens und thatenfroher Energie entspriessen.

§ 291. Gleichwohl ist die Zusammenschliessung der Seelen, die Vereinigung der Individuen zu einer geschlossenen Gesammtheit, — also das Emporsteigen von allen einzelnen kleinen und grossen, gemeinen und edlen Lebenszwecken zum höchsten Zweck der Sittlichkeit, — ein erhabenes, schwer zu erreichendes Ziel; vollends unter dem messianischen Gesichtspunkt der Erhebung nicht blos Vieler zu einer Gemeinschaft, sondern aller Völker zur sittlichen Einheit des Menschengeschlechts, noch ein sehr hoch und ein sehr fern liegendes Ideal. Der Prophet redet deshalb, — um auch der Phantasie eine würdige Vorstellung von der Erhabenheit der Sache zu geben, — von der neuen Sonne und der neuen Erde, welche da werden geschaffen sein (Jes. 66, 22). Aber ein Ideal, einmal als solches in einer menschlichen Seele erdacht, kann niemals wieder aufhören, ein Ideal zu sein; im Gemüthe der Menschen muss es als eine Hoffnung gehegt, immer mehr erläutert und befestigt werden; es muss eben im Geiste der Menschheit als ein Ideal allezeit leben und leuchten, die Willenskraft wecken, und zu rüstiger, sieghaft ringender Thätigkeit treiben.

Das Ideal entbehren, heisst auf den Werth des Lebens und der Geschichte verzichten.

Aber — das Ideal ist göttliche Verheissung, und „דבר אלהינו יקום לעולם, das Wort Gottes besteht für die Ewigkeit“ (Jes. 40, 8).



Anhang.



Anhang Nr. I.

Zu § 6. Es lässt sich nicht läugnen, dass unter dieser Methode (richtiger gesagt: Unmethode) freier Auslegung des Bibelwortes — bei welcher der Zusammenhang des einzelnen Satzes mit dem Ganzen der Rede oder vollends des Buches, in dem er sich befindet, ebenso ausser Acht gelassen wird, wie der specifische Geist oder Stil des Autors und noch mehr die historischen Umstände, unter denen der Satz entstanden ist und auf welche er sich bezieht — die strenge, sachgemässe und wissenschaftlich begründete Interpretation vernachlässigt wird. Es muss als eine historische Thatsache festgestellt werden, dass dabei allmählich die Kunst, die Neigung und sogar die Fähigkeit, das Bibelwort nach seinem wahren, objectiven Sinn mit Nothwendigkeit, so und nicht anders auszulegen schwindet; (vgl. z. B. nur Aben Esra, Einleitung zum Bibelcommentar, und Grätz' Geschichte der Juden, Band 11, S. 13 u. 41). — Dies ist eine Schattenseite in der geistigen Arbeit der älteren jüdischen Schulen, von welcher die Litteratur der neueren, streng wissenschaftlichen Commentare der Bibel sich deutlich abhebt. Die Lichtseite folgt oben im Text.

Nr. 2.

Zu § 11. Vgl. Sotah 10b, wo der starke Ausdruck gebraucht wird: „man soll sich eher in einen glühenden Kalkofen stürzen, als seinen Nebenmenschen durch Beschämung erbleichen lassen.“ Die grosse Reihe der strittigen Tradenten dieses Ausspruchs beweist, welches Gewicht man ihm beigelegt hat. S. auch weiterhin die Anmerkung zum 6. Cap. S. 305 ff.

In der angeführten Stelle aus Sanhedrin 11a lässt der Talmud mit köstlicher Naivetät Gott selbst dem Josua auf seine Frage, wer der Verbrecher sei, die Antwort geben: „Bin ich denn ein Denunciant? stelle du selbst die Sache (durchs Loos, s. Josua Cap. 7) fest.“

Nr. 3.

Zu § 12. Es ist nicht meine Aufgabe, hier eine Kritik des Buches von Hirsch B. Fassel zu geben. Aber es ist meines Wissens die einzige zusammenhängende Darstellung der Ethik des Judenthums aus den letzten Jahrhunderten (während die sonstigen Bücher, welche eine solche enthalten, die Religions- und Sittenlehre zugleich und in untrennbarer Verbindung miteinander darbieten), und ich möchte zeigen, dass sie in der wesentlichsten Hinsicht, nämlich eine specifisch jüdische Ethik zu sein, nicht genügt.

Schon der Titel des Werkes nämlich: „צדק ומשפט die mosaisch-rabbinische Tugend- und Rechtslehre, bearbeitet nach der philosophischen Tugend- und Rechtslehre des seeligen Krug und erläutert mit Angabe der Quellen von H. B. F.“ beweist, dass die Principien nicht richtig erfasst

sind und die vollständige wissenschaftliche Darstellung des Systems im Buche nicht sein kann. Die Fülle des objectiven Inhalts hat F. unzweifelhaft besessen, gewiss auch als Gesinnung in seiner Seele gehegt, aber zu einer klaren, subjectiven Erkenntniss derselben ist es eben nicht gekommen. Schon durch die Absicht, Krug in seinem Gedankengange zu folgen, hat er den Weg zu dem ihm gesteckten Ziele sich verlegt. Die Ethik Krugs in allen Ehren! aber sie ist eben von Grund aus eine andere als die des Judenthums; denn von der Geistesrichtung und der Denkungsart Krugs hatten die Heroen des Talmuds keine Ahnung; ich meine nicht blos von den Begriffsformen und Redeweisen — die kann man umsetzen und übertragen —, sondern von dem sachlichen Inhalt, von den Fragen und Antworten, von den Problemen und Lösungen Krugs wussten die Rabbinen nichts; während umgekehrt Krug von dem specifischen Geiste der jüdischen Ethik, von der Eigenart seiner Gesinnung, seiner Welt- und Lebensanschauung wahrscheinlich überhaupt keine Vorstellung besass, jedenfalls absolut keinen Grund hatte, sich auf diese, bei der Fassung seines eigenen Gedankenganges zu beziehen.

Wohl wird von Fassel eine grosse Anzahl sittlicher Grundgedanken vorgeführt; aber sie werden wenig erörtert, noch weniger begründet oder abgeleitet. Als Anmerkungen zu den dürren und dürftigen Leitsätzen ist ein reicher Schatz talmudischer Sprüche und Lehren angeführt, welche den werthvollsten Inhalt des Buches bilden; aber gerade diesen Sprüchen und Lehren fehlt aller innere wie äussere Zusammenhang, der Schatz ist nur aufgestapelt, und es fehlt ihm die eigentliche Ordnung. Die Anfügung an die nach Krug gebildeten allgemeinen Sätze leistet fast

Nichts für den wahren inneren Zusammenhang der Inhalte; das philosophische Licht, das sie aus jenen empfangen sollten, leuchtet nur matt und trübe.

So konnte es denn auch geschehen, dass ein so kenntnissreicher Mann wie Fassel die unzutreffende Gleichung von צדק ומשפט und Tugend und Rechtslehre an die Spitze seines Werkes stellte. Der Begriff oder das Wort צדק hat bekanntlich eine reiche und (auch abgesehen von vermutheten Beziehungen zu der Partei der Sadducäer) interessante und besonders in den Ableitungen lehrreiche Geschichte, die hier nicht zu verfolgen ist. Nur dies sei hervorgehoben: Einerseits verlässt der Begriff den Boden, auf dem er gewachsen, gänzlich und schränkt seinen Inhalt specifisch ein in „צדקה", das nur noch „Wohlthat", „Wohlthätigkeit", ja die „Casse" derselben andeutet. Andererseits erweitert er sich in „צדיק" zum Idealmenschen überhaupt, zum Träger alles Guten. — Selbst für die Zusammenstellung von צדקה ומשפט bei der Deutung der Verse Spr. 21, 3 und Ps. 33, 5 nimmt R. Eleasar (Succah 49b) das Wort צדקה als „Almosen."

Dagegen צדק, das in seiner Verbindung mit ומשפט überhaupt nur viermal in der Bibel vorkommt (Ps. 89,15; 97,2 und Spr. Sal. 1, 3 und 2, 9.) bedeutet immer nur „Gerechtigkeit" als Gesinnung, während in משפט die Satzung und die Übung des Rechts liegt. Aber auch beide zusammen sind nicht das Ganze und nicht einmal das Höchste in der sittlichen Idee des Menschen. Man mag sie als das Nothwendigste, als die unerlässliche Bedingung der sittlichen Gemeinschaft bezeichnen (s. weiterhin § 283) als den Beginn und die Voraussetzung für edlere Formen der Vereinigung, weil ihr Gegentheil das die Menschen

am meisten und am schärfsten Trennende ist. Das Recht mag also das Fundament der sittlichen Gesellschaft heissen, aber es ist nicht der Bau und noch weniger die Krönung derselben. Oder, in einem anderen Bilde: der Weinberg muss gereinigt und entsteinigt und umfriedet sein, damit das Wachsthum in ihm gedeihen könne; aber damit allein ist noch kein Wein zu gewinnen; man muss Reben in ihm pflanzen und hegen, damit der Berg zum Weinberg werde. Wohl stellt der Psalmist (89, 15) die principielle Bedeutung von צדק ומשפט in einem erhabenen Bilde dar: „Gerechtigkeit und Recht sind deines Thrones Stütze“; wo aber bleiben חסד ואמת „Huld und Wahrheit begrüssen dein Angesicht“ desselben Verses?

Es würde nicht schwer fallen, den Kern der jüdischen Sittenlehre in viel mehr treffenden, kurzen, geflügelten Worten zum Ausdruck zu bringen; diese müssten entweder den *umfassendsten* oder den *höchsten* oder den am meisten *eigenartigen* und *eigenbürtigen* Begriff der Ethik des Judenthums bezeichnen. Alle drei Eigenschaften aber finden sich vereinigt nur in den Worten: „קדושים תהיו!“ „heilig sollt ihr werden!“ Deshalb kann man die Idee der „Heiligkeit“ als die eigentliche Signatur der Ethik des Judenthums betrachten; sie ist das Princip, aus welchem, bei genauer Erörterung seines Inhaltes, alle Maximen der Sittenlehre in logischer Ordnung zwanglos und sicher abgeleitet werden; denn sie ist ein schlechthin allgemeines und überwiegend formales Princip.

Wenn dagegen solche Begriffe wie „Recht und Gerechtigkeit“ zugleich auf einen concreten Inhalt des Sittlichen, auf gegebene Lebensverhältnisse hindeuten, so ist dies methodologisch nicht ein Vorzug, sondern ein Mangel;

denn dadurch wird die Anwendung der ethischen Idee auf andere concrete Verhältnisse nur erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht. Die bestimmten Lebensgebiete, die Daseinsformen und Gemüthsbeziehungen, in denen die ethische Idee realisirt werden soll, können nicht in dieser allein, in ihrer principiellen Bezeichnung zum Ausdruck kommen. Bei der Aufstellung eines für die logische Ordnung und systematische Ableitung vollkommenen Princips bedarf es, um eine ausgeführte (concrete) Ethik darauf zu gründen, immer noch der Kenntniss der gegebenen, persönlichen und sachlichen Verhältnisse, welche anderswoher, d. h. aus der Erfahrung geschöpft werden muss. Jede Ethik hat eine natürliche Welt zur Voraussetzung, in welcher die sittlichen Ideen sich wirksam bewegen und bewähren sollen; jeder Versuch aber, im ethischen Princip nicht blos die leitende Norm, sondern auch den concreten Inhalt zu entdecken, wird nur durch logische Erschleichungen, also nur scheinbar gelingen.

Über Maimonides und Aristoteles s. Anhang No. 14.

Nr. 4.

Zu § 14. Schon Grünebaum: Die Sittenlehre des Judenthums anderen Bekenntnissen gegenüber. Strassburg 1878 hat S. 200 diesem Gedanken Ausdruck gegeben und ihn dort mit vorzüglichen Beispielen belegt. „Man muss die Sprache dieser alten Lehrer nur verstehen, den Kern aus der Schale loslösen, die Form der Einkleidung nur von dem wirklichen Inhalt zu sondern wissen."

Nr. 5.

Zu § 15. Mag der Ausspruch, wie er sich zunächst im Talmud Sotah 35a findet, und selbst im angeführten Midrasch nur die Thatsache eines Wunders bedeuten: damit wird die innerliche, wahre Deutung nur um eine Instanz zurückgeschoben. Denn was ist die innere Quelle einer solchen Wundersage? eben jene Anschauung von der Macht des Idealen, welche übrigens im vorliegenden Midrasch auch aus dem Zusammenhange des ganzen Gedankenganges, „Gott trägt die Welt u. s. w.“, sich ergibt.

Und hätte auch der Urheber jener Wunderlegende, der so fruchtbare R. Berechja, von der wahren Deutung nichts gewusst; von ihm gälte das ניבא ולא ידע מה. Überhaupt kein Individuum braucht den Gedanken zu kennen oder abstract zu denken; im Volksgeist, der die Sage schafft, lebt der Gedanke unbewusst als schaffende Ursache. —

In Bezug auf die Worte des Koheleth gibt es viele Varianten, die sich bald auf 1, 3 bald auf 1, 9, also auf אין יתרון oder auf אין חדש beziehen, und bald למעלה bald קודם lauten; dieses letztere mag auch ursprünglich und im Zusammenhang chronologisch oder als Bezeichnung irgend eines Vorzugs genommen sein: der Grundgedanke bleibt immer derselbe, dass in der sittlichen Welt und nur in ihr sich findet, was die natürliche entbehrt.

Nr. 6.

Zu § 15 Schluss. Vgl. auch Sabbath 10a und den vorzüglichen Passus bei Maimonides Hilchoth Sanhedrin Cap. 23 Hal. 9, welcher die, der jüdischen Ethik so charakteri-

stische, innige Beziehung zwischen Recht und Religion in helles Licht setzt. (Vgl. weiterhin § 284 und Anhang dazu.)

Nr. 7.

Zu § 30. Eine gute Monographie wäre sehr erwünscht, welche den Sinn von זכות אבות feststellte, ihn in seiner historischen Entwicklung erörterte, dadurch auch ermöglichte, ihn von ethischem Standpunkte nach seinen verschiedenen Seiten kritisch genau zu würdigen. Es bedarf dabei wohl kaum der Erwähnung, dass auch das anspornende und das abspannende Motiv in dem Begriffe psychologisch zu erwägen wäre.

Nr. 8.

Zu § 38. S. Schillers „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen". — Wie mannigfaltig und stark übrigens auch ästhetische Motive in den religiös-symbolischen Übungen und Lebensformen mitwirken, — und zwar noch energischer und einflussreicher als alle religiöse Kunst — das genau zu untersuchen, wäre eine der dankbarsten Aufgaben der Psychologie. Die Feste mit ihren Bräuchen sitzen voll von ästhetischen Motiven, und die Rabbinen haben die peinliche Strenge des Gesetzes durch Hinzufügung der Schönheit in der Form ihrer Erfüllung menschlich gesänftigt und veredelt. הידור מצוה wird immer empfohlen.

Nr. 9.

Zu § 48a. Mit Bezug auf die Fussnote [1] sei noch bemerkt: ich habe das להתגדר nach der Tradition als „sich

überheben" gefasst, wie denn auch Aruch es = להתגדל mit Verw. der Liquidae nimmt. Andere wollen es einfach von גדר Zaun ableiten, so dass es „sich absondern, abschliessen" bedeute; der Sinn unseres Satzes in Berach. 17a wäre demnach: so wie ein weltlicher Beruf die theilweise Beschäftigung mit der Wissenschaft nicht ausschliesst, so schliesst auch das Studium eine praktische Thätigkeit nicht aus.

Hermeneutisch ist diese Deutung nicht zulässig; einmal weil der Satz in seinem Zusammenhange doch nun einmal vom Am-haarez handelt und gerade die Gleichwerthigkeit der geschiedenen Berufe, der weltlichen und der gelehrten, betonen will; sodann, weil die Parallelstellen in Cholin 7a, Joma 78a und auch Joma 81a den Sinn des „Sich-hervorthuns" unzweifelhaft bekunden.

Wenn es sich nach מהרש״א überhaupt nicht um den eigentlichen עם הארץ, sondern nur um den לומד בכל יום מעט כפי יכלתו כו' handelt, dann ist das להתגדר pilpulistisch fein gerettet, aber der grosse Sinn und der ganze Werth des Ausspruchs ist vernichtet, und es war nicht der Mühe werth, dass die Rabbinen von Jabneh ihn im Munde führten. Und woher dann der so volltönende Anfang אני בריה כו'? — Die Casuistik ist der Ruin ethischer Gedanken. Vgl. Anhang No. 22, 23 und 26.

Die ganze Relation über ע״ה מותר לנוחרו oder לקרעו כדג kann nichts anderes als ein Scherz, ein Schulspass sein (s. Pesach. 49b). Schon die Steigerungen אפילו ביוה״כ und nochmals שחל להיות בשבת, und noch mehr die Frage der Schüler: „warum nicht לשוחטו?" — und vollends die Ant-

wort, „זה מעון ברכה כו׳“ hebt jeden Zweifel auf, dass es sich um scherzhafte Wendungen handelt. Nur die mittelalterliche Last und Pein, die auf das Gemüth drückte, hat es möglich gemacht, die Absicht der Komik in solchen Stellen zu verkennen und sie ernst zu nehmen! Die Ablenkung der Bedeutung des ganzen Satzes bei Alfasi (durch Hinzufügung von כשהיה רץ אחר נערה המ׳ und demnach nur מטעם רודף) ist sicher nur seine eigene oder eines Vorgängers apologetische Erfindung. Die Sache ist an sich eigentlich sonnenklar, doch seien noch einige Gründe zum Beweise angeführt. 1. Weshalb sollten denn beide R. Eleasar und Samuel b. Nachmani im Namen R. Jochanans gerade die Hauptsache bei einer so wichtigen Frage wie die eines Mordes weggelassen haben? 2. Die ganze Reihe von Sätzen, in deren Zusammenhang sich auch dieser befindet, handeln vom Charakter und der Behandlung des עם הארץ überhaupt, und dieser wichtigste sollte sich an eine besondere Bedingung knüpfen? 3. Wenn das מותר לקרעו כדג in der That nur מטעם רודף ist, weshalb dann nur ע׳ה? Gälte nicht das gleiche Gesetz für den ת׳ח? Eine etwaige Ausrede mit לא שכיחא wäre eben nur eine sophistische Ausrede. Denn was wäre das für ein ungeheuerlicher Styl eines Gesetzgebers, der die Hauptbedingung, an welche der angedrohte Erfolg sich knüpft, unerwähnt liesse, dagegen eine nebensächliche Thatsache, welche sie begünstigt, anführte?

Will man einen noch strengeren Beweis, dass es sich nur um מילתא דבדיחותא, um Schulspässe handelt, so findet man ihn auf derselben Seite in dem Ausspruch von keinem Geringeren als von רבי selbst:

עם הארץ אסור לאכול בשר בהמה שנ׳ זאת תורת הבהמה והעוף וכל שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בשר בהמה ועוף.

Oder gibt es Jemand, der im vollen Ernste glaubt, Rabbi Jehudah-hanassi habe wirklich dem ע״ה das Fleischessen gesetzlich verboten? — Und der gute R. Akiba, der sich selbst anklagt (daselbst), ob er wohl, als er noch ע״ה war, einem ת״ח nur ein Härchen gekrümmt hat? Auch hier ist die Steigerung vom Hunde zum Esel absoluter Beweis für die absichtliche Komik. — Vollends der Ausspruch des R. Chija daselbst: wenn er nicht ein schlechter Witz ist, so ist er einfacher Unsinn. — Oder wenn R. Eleasar b. Asariah das starke aber wahrlich nicht verwerfliche Wort hinwirft: „Wer bösliche Verläumdung vorbringt oder auf sie hört, und wer falsches Zeugniss gegen seinen Nächsten ablegt, ist werth, dass man ihn den Hunden vorwirft," — will er damit etwa ein strafrechtliches Verfahren vorschreiben? Und doch hat es also nicht daran gefehlt, dass man das מותר לקרעו כדג auch neuerdings noch geradezu als eine strafrechtliche Bestimmung angesehen hat, natürlich mit der casuistischen Einschränkung auf den רודף. S. die Anmerkung auf S. 25 in der Schrift אור נ׳גה על שמי התלמוד (von Ben Zion כ״ץ, Warschau 5656. 1896). Sie ist hinfällig.

Das Werkchen ist ein lehrreiches, warnendes Beispiel, wie reiche Kenntnisse und grosser Scharfsinn durch eine falsche Richtung der Apologetik verpufft werden, weil man nicht mehr im Stande ist, das Einfache einfach zu sehen, und besonders auch Scherz von Ernst zu unterscheiden. Alle die Wendungen, in denen מעלין ומורידין vorkommt, drehen sich um ein geflügeltes Wort, das ausgespielt, aber nicht um eine reale Sache, die wahrhaft gedacht wird. Statt der 50 Gründe des Ben Zion braucht man nur diesen einen, um das talmudische מורידין

in Abodah sarah 26a und sonst zu rechtfertigen. Das ganze, so gelehrte und so scharfsinnige, aber dennoch thörichte Kartenhaus seiner 50 Gründe gegen die falsche Auslegung des Talmuds stürzt vor dem Einwand zusammen, dass doch 14 Jahrhunderte die falsche Auslegung geduldet haben, ohne Anstoss an dem Satze zu nehmen. — Ein solcher Satz, wie der von R. Meïr, dass „Reden aus dem Traume לא מעלין ולא מורידין“, nichts helfen und nichts schaden, mit einem Worte bedeutungslos sind, beweist, dass die Phrase von מ'ומ nichts Anderes als ein Aequivalent für לא יועיל ולא יזיק, eine abstracte Redewendung ist, der man nicht concrete Bedeutung unterschieben darf. — Auch an derbem Sarkasmus fehlt es im Talmud gelegentlich nicht. „Wegen einer von Eleasar im Namen Rabs berichteten halachischen Lehrmeinung, die Samuel missfiel, sagt dieser: Gebet dem Eleasar Gerste zu essen! Ketuboth 77a.“

Herrn J. J. Kahan verdanke ich gelegentlich seiner gütigen Correctur die sehr erfreuliche Notiz, dass schon R. Hai Gaon die Stellen in Pes. 49b als כדברי הבאי, hyperbolische Spässe erklärt hat. (S. Responsen der Geonim ed. Harkavy, Berlin 1887 S. 197.)

Nr. 10.

Zu § 49. Wird man den zornwüthigen Worten eines französischen Franc-tireurs von 1870, der soeben die Unbill des Krieges am eigenen Leib und Gut erfahren, oder denen eines deutschen Freiheitskämpfers von 1813 ein besonderes Gewicht beilegen?

Unter den gesammelten Kriegsliedern, welche die Deutschen 70/71 gesungen haben, befindet sich ein einziger

Vers, der auch schon in der Sammlung von 1813/15 vorkommt, der sich also durch 55 Friedensjahre lebendig erhalten hat; er lautet:

„Schlag ihn todt,
Patriot,
Mit der Krücke
Ins Genicke."

Und unter den französischen Racheliedern eins feiert den künftigen Sieg Frankreichs; am Schluss heisst es:

„Inzwischen, bis es so weit kam, lasst hassen uns
und morden."

Und vorher:

„Kein anderer Hort fortan als Hass,
Hass um die Wette!"

Selbst ein Victor Hugo bietet als traurige Frucht trauriger Ereignisse Worte verwilderter Leidenschaft:

„Vergiftet die Brunnen, erschlagt die Schlafenden.
Nehmt Sensen, Beile, Mistgabeln, sie zu tödten."

Ben Jochai aber hat die härteste Unbill nicht bloss in der eigenen Person erfahren, sondern eine Unterdrückung und Verfolgung dessen, was ihm theurer ist als sein Leben und sogar als sein Volk, nämlich die Verfolgung der Lehrthätigkeit und eine Unterdrückung der Gesetzesübung.

Vortreffliche Erörterungen darüber finden sich bei Michael Sachs (Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung). „So gewiss wie heute Niemand aus den Äusserungen der Germanomanen in ihrer Deutschthümelei gegen die „Welschen" einen festen Standpunkt für die Auffassung der romanischen Nationen im Bewusstsein

der Deutschen deduciren wird, so gewiss darf die religiöse Lehre des Judenthums nicht nach agadischen Wendungen biblischer Stellen in der zweiten schweren Verfolgung beurtheilt werden." Und desto wahrer ist dieser Gedanke, weil „an diesen symbolischen Wendungen und Erweiterungen der Prophetie das Schmerzgefühl über vorenthaltenes Recht, unverdiente Schmach, harten und unvergleichlichen Druck sich genügen liess" (S. 148). „Witzige Exegese und unerschütterlicher Glaube sind selten in der Geschichte als einzige Bollwerke gegen die all ihre Mittel aufbietende Gewalt aufgeführt worden, und gegen die niederbeugende Wucht eines mit ungewöhnlichen Hilfskräften ausgerüsteten Hasses hat sich die Macht einer Idee nicht zum zweiten Mal so in der Welt bewährt." (S. 145.)

Viel Geschrei hat man auch über den Ausspruch gemacht: „Ihr seid Mensch genannt, aber die anderen Völker heissen nicht Menschen" (Baba Mezia 114b und Jebam. 61a). Scheinbar ein hartes Wort; es ist von demselben Simon ben Jochai. Die Anklage wird sofort hinfällig, wenn wir bemerken, dass der Ausdruck „wird nicht Mensch genannt" nur eine beliebte Redewendung ist, um zu sagen: ein solcher führt kein menschenwürdiges Dasein. So heisst es denn auch (Jebam. 63a): „Wer kein Weib hat, ist nicht Mensch; denn „Mann und Weib hat er sie geschaffen und hat sie Adam (Mensch) genannt (1. B. M. 5, 2)" nur beide zusammen werden Mensch genannt." Und nicht einmal auf das Moralische beschränkt sich die Phrase; sie wird auch auf das Behagen und die Praxis des Lebens

angewendet. Daher der Ausspruch: „Wer keinen Grundbesitz hat, ist kein Mensch“ (daselbst). Sehen wir aber vollends den Zusammenhang, in welchem der Satz an jenen beiden Stellen sich findet, so schwindet jede Härte; es handelt sich nämlich um die reinheitsgesetzliche Frage: ob die Grabstätte des Nichtjuden verunreinigt? darauf sagt R. Simon, an der betreffenden Stelle 4. B. M. 19, 14 heisse es: „wenn ein Mensch stirbt pp.“, hier bedeute Mensch nur Israelit; denn nur für diesen gelten die Reinheitsgesetze, weil sie ritualer Natur sind, so wie sie auch für den Israeliten ausserhalb Palästinas keine Geltung haben. — Gesetzt aber, der Spruch wäre allgemein gedacht: sagen wir nicht in heutiger Zeit allgemein, in allen europäischen Sprachen, wenn jemand grausam handelt, dass er unmenschlich handle? Nennen wir nicht den in wilder Rachsucht Wüthenden einen Unmenschen? Sagt dies etwas Anderes als: er verdient nicht Mensch zu heissen? Nun denke man an die römischen Verfolgungen und Grausamkeiten. Nur eine Thatsache sei erwähnt: Titus hat am Geburtstage des Domitian, seines Bruders, 2500 und des Vespasian zur „Feier“ desselben wiederum eine grosse Zahl der gefangenen jüdischen Jünglinge schlachten lassen. Diese römische „Wonne des Menschengeschlechts“! Menschen, wehrlose Gefangene, Unschuldige schlachten, schlachten zur Feier eines Geburtstages! — (Josephus, Jüd. Krieg 2, 1; 3, 1; 5, 1; s. Graetz, Gesch. d. Juden 3. Bd. S. 544). Ist es zu viel, wenn man solcher rohen Grausamkeit den Ehrentitel des „Menschen“ versagt? Die Geschichte der Humanität, die selbst im Kriege, besonders auch nach dem Siege sich bewährt, hatte noch nicht angefangen.

Nr. II.

Zu § 50. Wenn also Ansichten zweier entgegengesetzter Parteien uns begegnen, wie die der Zeloten einerseits und Rabbi Jochanans ben Sakkai andererseits, dann werden wir jene begreifen, aber diese befolgen.

Mitten in der Heftigkeit des Kampfes werden wir den heftigen Zorn kaum tadeln können, aber denjenigen preisen, der sich aus dem Zeitlichen zum Ewigen emporzuschwingen vermochte. R. Jochanan, sagt Graetz (Geschichte der Juden IV S. 23 f.) scheint auch nach der politischen Seite hin ein Schild für das junge Gemeindeleben, das er geschaffen, gewesen zu sein. Seinen freundlich milden Charakter, wodurch er seinem Lehrer Hillel so ähnlich war, bewährte er auch gegen Heiden. Es wird von ihm erzählt, dass er Heiden zuvorkommend grüsste (Berachot 17b). Solche Freundlichkeit bildet einen grellen Gegensatz zu dem Hasse der Zeloten gegen die Heiden, der sich nach der Tempelzerstörung noch steigerte. Den Vers Sprüche, 14, 34 deuteten die Zeitgenossen ganz buchstäblich: „die Milde der Völker ist Sünde", mit sichtbarer Gereiztheit gegen die Heidenwelt zu deren Nachtheil, indem sie es geradezu aussprachen: „die Heiden mögen uns noch so viel Gutes und Mildes erweisen, so wird es ihnen als Sünde angerechnet, denn sie thun es nur, um uns zu verhöhnen."[1] Nur R. Jochanan b. Sakkai deutet diesen Vers im Sinne echter

---

[1] Genau dieselbe Wendung konnte man in den Neunziger Jahren dieses Jahrhunderts in französischen chauvinistischen Blättern lesen, so oft sich der deutsche Kaiser Wilhelm II. bei öffentlichen Leiden in Frankreich (Ermordung des Präsidenten Carnot, Bazar-Brand 1897, und dergl.) theilnehmend und wohlwollend erwies.

Menschenliebe: „Wie das Sühneopfer Israel sühnt, so sühnt Wohlthätigkeit und Milde die Heidenvölker“ (Berach. 10b). Das Wort חטאת ist nämlich eben so term. techn. für „Sühnopfer“, wie für „Sünde.“

Um den Werth, welcher dieser ganzen Anschauung für die gesammte rabbinische Welt dadurch zugewachsen ist, dass sie aus dem Geiste und dem Munde des Rabbi Jochanan b. Sakkai stammte, zu ermessen, muss man der führenden Stellung gedenken, welche er gerade bei dem wichtigsten Wendepunkt in der Geschichte des Judenthums einnimmt. — Die historische Darstellung derselben liegt uns hier fern, sie findet sich ausführlich in Graetz (Anfang des 4. Bds.), deren trefflichen Schluss hierher zu setzen ich mir nicht versagen darf: „Es kann nicht genug hervorgehoben werden, dass eben diese Einmüthigkeit des jüdischen Volkes in der Zerstreuung das Werk des R. Jochanan b. Sakkai war, der das Band, welches die entferntesten Gemeinden miteinander zu einem Gesammtbewusstsein vereinte, durch die Kämpfe halb zerrissen, zusammen zu knüpfen wusste. Er bereitete den Übergang vor aus dem geräuschvollen, verwickelten Staatsleben in das stille, aber nicht minder thatenreiche Gemeinde- und Gedankenleben. R. Jochanan vereinigte in sich den Propheten Jeremias und den aus dem Exil heimkehrenden Fürsten Zerubabel. Wie Jeremias trauerte er auf den Trümmern Jerusalems, wie Zerubabel schuf er einen neuen Zustand. Beide, R. Jochanan wie Zerubabel, standen an der Schwelle zweier Epochen; von der einen erbend, die andere vorbereitend; beide haben den Grundstein gelegt zu einem Neubau des Judenthums, an dessen Vollendung und Überdachung die folgenden Geschlechter gearbeitet haben.“

Nr. 12.

Zu § 55. Ich muss hier auf die historische Thatsache wenigstens hinweisen, dass diese beiden Richtungen in den beiden bedeutendsten Schülern R. Jochanan b. Sakkai's gleichsam personificirt sind. R. Elieser b. Hyrkanos ist der allezeit strenge, starre, unerbittlich stabile, der kein Wort vorbringt, aber auch keins gelten lassen will, das er nicht von seinem Lehrer gehört hat. R. Josua b. Chananjah dagegen, der milde, versöhnende, umsichts- und rücksichtsvolle, der die Forderungen der Zeit und der Zukunft des unter der Last keuchenden, bildungs- und heilsbedürftigen Volkes zu beachten weiss, fordert für jedes Gesetz eine Begründung. In der Wahl zwischen beiden werden wir nicht schwanken. Wie Josua den Geist des Judenthums im Sinne seines Meisters vertritt, ist es auch nicht zufällig, dass R. Elieser, trotz der hohen in seiner Zeit wohl erkannten und anerkannten Vorzüge (Josua, sein ständiger Gegner, geht darin Allen voran!), trotz der schrankenlosen Redlichkeit und opferfähigsten Standhaftigkeit, — seine letzten Lebensjahre und bis zum Tode im Banne leben musste, (den, beiläufig bemerkt, sein eigener Schwager R. Gamaliel im öffentlichen Interesse über ihn verhängt hat.)

Es ist das Princip Eliesers, welches gebannt werden musste, das er aber als ein echt tragischer Held bis zuletzt vertreten hat. Wie edel seine persönliche Gesinnung war, das können wir auch aus seinem Widerstreit gegen die damals redigirte „Gebetordnung“, (die bis auf den heutigen Tag in Geltung ist), ersehen. In erster Linie freilich ist er dagegen, weil sie nicht überliefert ist; — dann aber

fügt er hinzu, dass das Gebet frei sein, aus dem Herzen strömen muss; also nicht feste, vorgeschriebene Formen haben darf.[1]

Aber nicht das Ansehen der Person oder der Partei, sondern allein die auf Forschung und Vernunft gegründete Ansicht darf Geltung beanspruchen. Wie standhaft unser Josua auch diesen Grundsatz festgehalten, das können wir deutlich aus den Sagen ersehen, die eine spätere Zeit darüber gedichtet hat, in denen bei hartem Meinungsstreit seine Gegner Zeichen und Wunder zur Bekräftigung ihrer Ansicht herbeirufen und schliesslich sogar eine himmlische Stimme sich für sie entscheidet. Josua hält alle dem gegenüber an dem Grundgedanken fest, dass der Mensch und der Mensch allein nach seinen Gründen sich zu entscheiden hat (S. Baba mezia 59b). Und wenn Josua sich dabei auf die biblischen Worte (Deut. 30, 12): „Nicht im Himmel ist die Lehre“, u. s. w. beruft, so können wir hinzufügen, dass der entsprechende Grundgedanke bereits im ältesten Ge-

---

[1] Wenn auch die Frage des rechten Gebetes uns hier fern liegt, darf ich doch nicht unterlassen zu bemerken, dass diese Ansicht Eliesers zwar auf den ersten Blick sehr ansprechend, aber doch nur für das Gebet des Einzelnen in seinem Kämmerlein zutreffend ist. Das Gebet der Gemeinde, also der öffentliche Gottesdienst, um dessen Regelung es sich aber gehandelt hatte, kann ja der festen Fassung nicht entrathen. Und um einzusehen, dass das Gebet durch seine feste, vorgeschriebene Form nichts von seiner erhebenden und erwecklichen Kraft verliert, braucht man sich nur auf die einfache psychologische Thatsache zu besinnen, dass der wahrhafte Inhalt (d. h. Gedanke und Gefühl) beim gesprochenen Gebet immer und unter allen Umständen individuell sich gestaltet, weil er viel weniger von den Worten, als von der allgemeinen Erregbarkeit und der augenblicklichen Erregung eines jeden Betenden abhängt.

setz (Deut. 13, 4) zum Ausdruck gekommen, in so fern dort für Unterscheidung des wahren und des falschen Propheten ausdrücklich auch eingetroffene Zeichen und Wunder verworfen und nur auf den Inhalt der Lehre hingewiesen wird. — —

Man darf Graetz als einen fast parteiischen Vertreter des Conservatismus im Judenthum betrachten; desto gewichtiger sind seine Worte über die Unfruchtbarkeit des Traditionalismus, welche sich in seiner Charakteristik des R. Chanina b. Chama finden, sie lauten: „R. Ch. b. Ch. war dasselbe unter den Amora's, was R. Elieser b. Hyrkanos unter den Tannaïm, durchaus empfangend niemals schöpferisch. Nach den beiden hätte der Halachastoff ewig in derselben Form bleiben müssen, wie er einmal gegeben war, fruchtbare Anwendung, Fortbildung und Erweiterung desselben war nicht ihre Sache“ (s. Graetz, Geschichte der Juden, Bd. 4, S. 283).

Nr. 13.

Zu § 55. Etwas Rührendes liegt in der Erzählung über einen der grossen Traditionalisten, Akabia ben Mahalel; (Edujoth V. Cap.). Er allein trat der Ansicht aller Weisen gegenüber, weil er nur der Tradition, die er empfangen hatte, folgen wollte; man verlangt von ihm, dass er widerrufen solle; man bietet ihm den denkbar höchsten Preis, nämlich die Ernennung zum Vorsitzenden des Sanhedrin; er verzichtet strengen Gewissens darauf mit der Begründung: „Lieber mag man mich mein ganzes Leben einen Narren heissen, als dass ich eine Stunde vor Gott zum Frevler werde.“ — Auch das ist wohl rührend, dass er auf seinem

Sterbebette seinem Sohne räth, an des Vaters Tradition nicht festzuhalten, sondern der Mehrheit zu folgen; die ganze Unzulänglichkeit seiner Theorie aber offenbart sich in der Begründung seines Rathes: auf die Frage seines Sohnes, weshalb denn der Vater selbst nicht widerrufen, antwortet er: ich hatte meine Ansicht von Vielen, die Gegner hatten sie auch von Vielen gehört; du aber hast beide Ansichten gehört; die meinige nur von Einem (von mir), die der Anderen aber von Vielen; folge also der Mehrheit. Nur der geistigen Enge im Princip des Traditionalismus war es möglich, die Anzahl derer, von denen man die Tradition empfangen, wörtlich zu nehmen; hier also zwischen Vater und Sohn einen Unterschied zu statuiren. Als ob die „Vielen", welche für den Vater die Überlieferer waren, nicht auch für den Sohn Viele wären!

Dass er diese „Vielen" nicht persönlich gehört, sondern ihre Ansicht aus dem Munde seines Vaters allein vernommen, könnte doch keinen wahrhaften Unterschied für seine eigene Ansicht herbeiführen. Sollte er denn der Tradition seines Vaters, weil er nur einer ist, misstrauen?

Ich darf nicht unterlassen, auf ein warnendes Beispiel von falscher Übertragung talmudischer Worte hinzuweisen, welches leider Fassel hier gibt. Er führt (S. 88) die obige Mischnah aus Edujoth an; auf die Frage des Sohnes, weshalb der Vater nicht der Mehrheit sich fügen und widerrufen wollte, lässt er ihn antworten: „Weil ich meinen Ausspruch für Wahrheit halte; du aber", u. s. w. — Das heisst nicht übersetzen, auch nicht frei oder willkürlich, sondern gar nicht übersetzen, vielmehr einen ganz fremden Gedanken einschieben, welcher offenbar den Zusammenhang der ganzen Mischnah zerstört. Nicht um ein

„Für Wahrheit halten“ dreht sich die Controverse, sondern um den Grund, weshalb man Etwas für Wahrheit hält, und in dem Gegensatz des Einen und der Vielheit allein wird dieser Grund gefunden.

Nr. 14.

Zu § 61. Man darf sich in dieser Erkenntniss durch die übereifrigen Apologeten nicht irre machen lassen. Will man vor Allem der Wahrheit die Ehre geben, so muss man einfach zugestehen, dass in der Mischnah und vollends in der Gemara die systematische Ordnung dürftig und die logische Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen sehr unvollkommen ist. Auch die nach aller Ausscheidung späterer Einschiebsel durch die philologische Kritik verbleibenden Texte unserer Mischnah des Rabbi Jehudah oder der hypothetischen des R. Akiba tragen denselben Charakter. Und so ausdauernd herrschen die ererbten Denkformen, dass sogar bei Maimonides, dem durch griechische Philosophie geschulten Denker, die Darstellung der ganzen Gesetzsammlung in Mischneh Thora in Bezug auf die Systematik — wie gross auch der Fortschritt ist, den er vollzieht — mässig und unzulänglich erscheint. In Bezug auf die logische Ableitung wird wenig geleistet, vielmehr nur das Einzelste an das Allgemeinste angeknüpft, während die Mittelglieder wirklicher Ableitung fehlen. —

Dass auch in der freieren philosophischen Abhandlung des Maimonides, in der Specialschrift zur Begründung der Ethik, in den „8 Capiteln“ (Einleitung in die Mischnah Aboth), die logische Ableitung dürftig ist, kommt aller-

dings zugleich auf Rechnung des Aristoteles. Es war wenig glücklich, diesem gerade in der Ethik zu folgen, da sie, bei allen sonstigen Vorzügen, am meisten der logischen Ableitung des Inhalts entbehrt. Über den Aristotelischen „Haufen von Tugenden" hat schon Schleiermacher in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" gespottet. (Beiläufig gesagt, ein wunderliches, aber doch vorzügliches Buch.) Vielleicht hat gerade die Fremdartigkeit der Aristotelischen Ethik auf Maimonides eine besondere Anziehung ausgeübt.

Erstaunlich aber bleibt es immer, dass dem Maimonides der weltweite Abstand Aristotelischer Sittenlehre von der des jüdischen Geistes entgangen ist, so sehr entgangen, dass er beide miteinander vermischt hat. So konnte es geschehen, dass er gleichsam in einem Athem von den Aristotelischen Tugenden der Mittelstrasse und zugleich von dem göttlichen Vorbilde wahrhafter, eigentlicher, wirklicher Ethik, von dem innersten und tiefsten Grunde derselben geredet hat. Im ersten Capitel der Hilchot Deoth wird in den ersten 5 Absätzen von diesen „mittleren" Tugenden gehandelt und damit geschlossen: „und wir sind verpflichtet, auf diesen mittleren Wegen zu wandeln, und sie sind die guten und rechten Wege, von denen es heisst: „du sollst in seinen Wegen gehen." — Darauf folgt unmittelbar der 6. Absatz: „So lehrte man ausdrücklich dieses Gebot; „wie Er (nämlich Gott) gnädig heisst, sollst du gnädig sein; wie Er barmherzig, sollst du barmherzig sein; wie Er heilig heisst, sollst du heilig sein"; und in dieser Weise haben die Propheten Gott mit all jenen Eigenschaften bezeichnet, als langmüthig, voller Huld, gerecht, vollkommen, stark u. s. w., um zu erklären, dass sie die rechten

und guten Wege sind, und dass der Mensch verpflichtet ist, sich auf ihnen zu führen und Ihm zu gleichen, so weit sie es vermögen."

Was aber, fragen wir, was hat jener Reigen Aristotelischer Tugenden, der sich so anmuthig auf der goldenen Mittelstrasse des Lebens bewegt, was haben jene Tugenden, welche meist gar keine positiven Tugenden, sondern nur die Mitte zwischen zweien Lastern sind, jene Tugenden, welche die Regeln der Wohlanständigkeit für den gebildeten und begüterten Athenienser ausmachen, Tugenden, die Nichts von dem strengen Ernst sittlicher Verpflichtung enthalten, welcher den jüdischen Geist im Innersten bewegt, Tugenden, deren Mangel Nichts von dem tiefen Abgrund der Schuld, deren Besitz Nichts von der himmlischen Höhe sittlicher Reinheit vor Gott ahnen lässt, — was haben alle diese schönen, liebenswürdigen Tugenden mit der unendlichen Erhabenheit der Idee göttlicher Sittlichkeit zu thun? — Ist diese Zusammenstellung nicht eine Blasphemie — und ein Maimonides hat sich einer solchen gewiss niemals schuldig gemacht — dann ist sie ein Mangel an kritischem Denken, eine logische Unbesonnenheit, zu welcher die erworbene Geläufigkeit und Verehrung Aristotelischer Begriffe verführt hat.

Da ist denn doch der Meister selbst, Aristoteles, vorsichtiger gewesen. Sein „Gott" hat keine von den Tugenden, die den Menschen leiten und zieren: Gerechtigkeit, Freiheit, Güte sind Begriffe dieser Welt, von welcher „Gott" schlechthin getrennt ist; er kennt die Welt nicht einmal, denn die Kenntniss des Bösen würde ihn beflecken, erniedrigen. Das zwölfte Buch seiner Metaphysik und das achte der Physik lassen keinen Zweifel darüber, dass

sein „Gott“ nicht eine bewegende Kraft ist, und Nichts kennt, als sich selbst. Gott denkt, aber er denkt nur sich selbst und in dieser Selbstbeschauung ist er selig. Es ist aber nicht sowohl die metaphysische Anschauung des Aristoteles von Gott, welche diesen von der Welt und vollends von der sublunarischen trennt, als vielmehr seine Anschauung von der Welt; es gibt in dieser für ihn Nichts, das werth wäre, Object für das Denken Gottes zu sein; nicht die Theologie, sondern das Ethos ist grundverschieden.

In der That, nur wenn man dem ethischen Princip eine ganz andere Kraft, Strenge und Hoheit beimisst, kann von einem göttlichen Vorbild der Sittlichkeit die Rede sein (Vgl. § 214). Vielleicht am meisten charakteristisch für die Ethik des Aristoteles ist es, dass die Politik und die Politik allein als der Ausgangspunkt und die Quelle derselben betrachtet wird und zugleich als das Ziel derselben; die Ethik erscheint hier nicht als ein selbständiges Gebäude, sondern nur als ein kleiner Anbau an dem Palaste der Politik. S. Nikomachische Ethik, an vielen Stellen, besonders I, 1 und Schluss.

Hier kann man den vollen Gegensatz fassen: für Aristoteles ist die Politik des winzigen griechischen Staates das Erste und das Letzte des gesammten ethischen Bewusstseins; das Ideen-Reich der Propheten und Psalmisten aber hat seinen Höhepunkt in dem Gedanken Gottes als Urbild aller Sittlichkeit, in wie fern Er der Welt ein sittliches Ziel setzt und sie zu diesem Ziele leitet. So erscheint z. B. Gottes Gerechtigkeit in dem ישפוט תבל בצדק (Ps. 98): „Er richtet die Welt mit Gerechtigkeit und die Völker mit Redlichkeit.“ — Man beachte übrigens dieses

תבל, welches das ganze Erdenrund ist und alle Völker einschliesst! —

Am schönsten tritt der ethische Gottesgedanke in dem kleinen 67. Psalm hervor, welcher die universalistische Richtung mit vielfachem Nachdruck betont (V. 2.): „Gott sei uns gnädig und segne uns; er lasse leuchten sein Antlitz über uns — dass die Strahlen seines Lichtes auf uns fallen (V. 3); dass man erkenne auf Erden deinen Weg, unter allen Völkern dein Heil (V. 4). — Dir danken, Gott, die Völker, es danken dir alle Völker (V. 5). — Die Nationen freuen sich und jauchzen, dass du die Völker gerecht richtest und die Nationen auf Erden leitest“ (V. 6 wie 4). — Im Schluss dieses Juwels von einem Psalm aber heisst יבולה nicht „Gewächs“, sondern (tropisch) „Ertrag“; dies, dass alle Völker (V. 7) Gott um die sittliche Weltregierung preisen, dies ist der höchste „Ertrag“ des ganzen Erdenlebens. — „Gott segne uns (V. 8). Und wenn er uns segnet, dann ehrfürchten ihn alle Enden der Erde“, — dann kennt die Ausbreitung des erhebenden Bewusstseins von der göttlichen Regierung oder der sittlichen Weltordnung keine Grenzen mehr.

Gegen die materielle Deutung des 7. Verses spricht der ganze vorhergehende Inhalt des Psalmes, der sich auf den Höhen welthistorischer Ansicht bewegt; wie sollte er so plötzlich und so kurz abgebrochen in die Niederungen des Getreidefeldes und der Weingärten herabsteigen? Und wie passte dazu die Erwartung, dass, wenn oder weil Gott dem Volke Nahrung gibt, „alle Enden der Erde ihn ehrfürchten, anbeten werden“? Wer aber dennoch an der moralischen Bedeutung von יבולה zweifelt, den verweise ich auf אמת מארץ תצמח (Psalm 85, 12) „Wahrheit spriesst von

der Erde auf, und Gerechtigkeit schaut vom Himmel hernieder." — Der moralische Sinn von אמת (ob Wahrheit, ob Treue!) steht fest, deshalb kann תצמח nur metaphorisch gedacht werden; und sind nicht צמח und יבול naturwüchsig correlate Begriffe?

Nr. 15.

Zu § 64. Man muss sich überhaupt hüten, den Commentatoren späterer Zeiten blindlings zu folgen; denn auch sie sind zuweilen von dem Verfall der Cultur ergriffen und haben, unter der Last der Zeiten gebeugt, die Hoheit der Gesinnung in älteren Aussprüchen nicht festzuhalten vermocht. Ich will nur einige warnende Beispiele anführen, welche die Nothwendigkeit zeigen, sich aus den Fesseln der Befangenheit zu befreien, um die ursprüngliche Idee in ihrer Reinheit und Hoheit zu erfassen.

1. Der herrliche Ausspruch: „Einer aus der Genossenschaft stirbt, dann soll die ganze Genossenschaft um ihn Kummer tragen" (Sabbath 106 a) wird durch Raschi seines ethischen Gehaltes entkleidet, obgleich der vorhergehende Ausspruch desselben R. Chija bar Abba im Namen R. Jochanans den wahren Sinn deutlich erkennen lässt (s. das. 105 b).

2. Der historisch zutreffende allgemeine Gedanke, dass „die Wirksamkeit vorzüglicher Menschen (wie immer kurzweg צדיקים genannt) nach ihrem Tode noch grösser ist als bei ihren Lebzeiten", wird auf eine Wundergeschichte bezogen und seiner hohen Bedeutung beraubt (s. Cholin 7 b).

3. Ebenso wird der schöne Spruch: „Gross ist die Arbeit, das Handwerk, denn es ehrt seinen Mann" — durch die Art der Anwendung entwerthet (Nedarim 49 b).

4. Bei aller Hochachtung vor Raschi und der grossen pietätvollen Dankbarkeit, die alle Talmudleser ihm schulden, muss man doch der Wahrheit die Ehre geben. Rabbi Jehuda im Namen von Rab hat an die (im Text schon citirten) Worte des Psalmisten (105, 15) „Tastet meine Gesalbten nicht an“ — die tiefsinnige Symbolik geknüpft: „die Gesalbten, das sind die Schulkinder“ (Sabbath 119b), denn diese sind die Berufenen, um der Zukunft die Erlösung zu bringen. Raschi aber erscheint offenbar der Gedanke zu kühn; er erinnert zur Erklärung vielmehr an den Brauch, „die Köpfe der Kinder mit Oel zu bestreichen“, und verhunzt damit die ethische Ermahnung des Ausspruchs ebenso wie seine poetische Schönheit.

5. Noch schlimmer ist Folgendes: Den Sittenlehren des 15. Psalms wird eine talmudische Auslegung gegeben, und zu den Worten: „sein Geld verleiht er nicht um Zinsen“, einfach hinzugefügt: „auch nicht dem Fremdling“; während also das biblische Gesetz in Bezug auf Zinsdarlehen noch einen durch politische und nationalökonomische Zweckmässigkeit begründeten Unterschied zwischen Darlehn an Einheimische oder an Fremdlinge macht, erhebt sich der Talmud auf den rein-ethischen Standpunkt des Allgemein-Menschlichen und hebt den Unterschied auf. Wenn aber Raschi zu den Worten „auch nicht dem Fremdling“ die Erklärung fügt: „damit er nicht dazu verleitet werde, auch vom Israeliten Zins zu nehmen“, so sehen wir, dass er schliesslich doch nur den biblisch verbotenen Zins vom Israeliten verwirft, trotz des fortgeschrittenen Talmuds, auf dessen Höhe er sich nicht halten kann. (Vgl. jedoch Baba mezia 71a.) Beachtenswerth ist, dass dagegen R. Amram Gaon wenigstens vom Gelehrten verlangt, dass

er auch vom Nichtjuden keinerlei Zins (der Kunstausdruck lautet ein Stäubchen Zins!) annehme. (Responsen שערי צדק 40a.)

Nr. 16.

Zu § 64. Statt מעלותיו ist wahrscheinlich עליותיו zu lesen, indem מ als Dittographie des vorhergehenden ם von בשמים zu streichen ist (I. I. Kahan).

Jedenfalls ist der Stamm עלה Grund der Umdeutung.

Nr. 17.

Zu § 65. In vielen Fällen wird freilich der bestimmte Anlass, und danach der engere Sinn, nur von den Historikern behauptet. Diese Behauptungen sind immer mit grosser Vorsicht aufzunehmen. Ein so scharfsinniger und erfindungsreicher Historiker z. B. wie Graetz wird bald aus einem gegebenen Ausspruch die „historische" Situation erdichten, auf welche er angeblich gemünzt ist, bald zu einem wirklich erzählten Ereigniss irgend einen Ausspruch fügen, über dessen Ursprung und Anlass die Überlieferung schweigt. Da wird oft mit Nichts als mit „Wahrscheinlichkeiten" gerechnet, und auch diese Rechnung stimmt nicht immer. Ich erinnere als Beispiel nur an die Kühnheit, mit der Graetz die Rede Jes. 37, 22—32 ff., welche der Prophet als ein Gotteswort an Hiskias darstellt, zu einem Briefe macht, den Hiskias an Sanherib geschrieben haben soll! — Wie der Grund für diese Ansicht in der Anrede an Sanherib in der zweiten Person „gefunden" werden kann, ist angesichts zahlreicher Beispiele solcher

Anrede in der Prophetie (s. z. B. nur Jerem. 51, 13; 20, 25) geradezu unerfindlich. Ausserdem ist die hochpoetische Form der Verse für eine prophetische Rede sehr verständlich, schwerlich aber als Dictat für den Staatssecretär zu einem Briefe an den fremden König. Ja, wenn es sich noch um einen Freundschaftsbrief handelte! aber eine Staatsnote von so strenger Bedrohung kleidet auch der Orient nicht in pomphaft poetische Formen.

Nr. 18.

Zu § 65. Solche kurzen, scharfen, dafür aber vielverbreiteten Worte verdienen besondere Aufmerksamkeit in einer *historischen* Ethik. Denn sie theilen den Vorzug der ältesten lapidaren (s. לחות אבן und Deuteron. 27, 3) Gesetzgebung: sie geben der theoretischen Forschung aber auch der sinnigen Betrachtung Anlass zu vielseitiger Anwendung und feingegliederter Ableitung für specielle ethische Lehrsätze; aber auch der einfachste Mensch entdeckt in den Ereignissen des Lebens schnell die Gelegenheit, die allgemeinen Sätze anzuwenden, wenn er auch nicht immer im Stande ist, die logische Kette der Begriffe zu erfassen oder gar darzustellen, auf welcher objectiv die Anwendung beruht.

Zu diesen Sätzen, welche gelegentlich nur eine eingeschränkte, sonst aber eine allgemeine Bedeutung gewinnen, rechne ich auch den (weiterhin § 213 vorkommenden): מצוות לאו ליהנות נתנו „die Gebote sind nicht zum Genusse gegeben.“ Wenn der Satz auch bei seiner halachischen Verwendung (s. Rosch haschanah 28 a, Erubin 31 a) nur juristisch in dem Sinne genommen wird, dass der Gebrauch

eines Gegenstandes zur Ausübung eines Ceremonialgesetzes (z. B. eines Schofars zum Blasen) nicht eine Nutzniessung desselben heisst, so wird er doch ursprünglich und in viel früherer Zeit schon allgemeine Bedeutung gehabt haben. Denn in der That erst durch diese wird jene specielle Anwendung verständlich und begründet. Warum sollte denn der Gebrauch eines Dinges zur Erfüllung eines Gebotes nicht als nützliche Verwendung gelten? Und wenn es sich bei dem Gedanken nur um היתר ואיסור הנאה handelte, warum wäre die so gewichtige Form von לא נִתנוּ gewählt? — Dem rabbinischen Geiste aber kam es vielmehr darauf an, jede Einmischung des Nützlichkeitsprincips in die sittliche Forderung fern zu halten; der Ausspruch wendet sich also gegen eudämonistische und ganz besonders gegen hedonistische Lebensanschauung. Die Lehre des Epikur muss in Palästina ziemlich verbreitet gewesen sein; sonst hätte nicht ihr Autor als das typische Gegentheil eines gesetzestreuen Juden hingestellt werden können (s. Aboth 2, 19).

Der Genuss, den die Gebote מצוות so oft (und als gern geübte Handlung eigentlich immer) gewähren, war vermuthlich zu einem epikuräischen Schlupfwinkel geworden, aus welchem der ethische Geist der Rabbinen die Menschen vertreiben wollte, um sie bei der Reinheit der Pflichterfüllung zu erhalten. Man wird hier, wie so oft, an die Kantische Auffassung der Pflicht und ihren Gegensatz zur Neigung erinnert (vgl. § 207 und s. Steinthal Allgemeine Ethik S. 42—54).

Auch an Stellen aus der heiligen Schrift knüpft sich zuweilen der gleiche Vorgang des Bedeutungswandels. So

werden die Worte והייתם נקיים מה' ומישראל (4. B. M. 32, 22) aus dem Zusammenhange genommen, in welchem sie besagen: „dann sollt ihr eurer Verpflichtung gegen Gott und Israel ledig sein.“ Statt dessen bedeuten sie nicht bloss als sprichwörtliche Mahnung im Volksmund, sondern auch in gelehrten ethischen Schriften seit unvordenklichen Zeiten: „der Mensch müsse trachten, nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Menschen rein nicht bloss zu sein, sondern auch zu erscheinen.“

Will man also bei der Quellenangabe streng verfahren, dann muss man zwar diesen Satz als einen Lehrsatz der jüdischen Ethik ansehen, aber man darf als Quelle desselben nicht die biblische Stelle citiren, sondern die Autoren, welche ihn in dem neuen Sinne verwendet und eingebürgert haben; wir begegnen diesem schon im Talmud (s. Pesach. 13a, Joma 38a, Jerus. Schekalim III, 3 und öfter). — —

Hierher gehören als ein ferneres Beispiel die schon § 38 citirten Psalmworte ילכו מחיל אל חיל (Ps. 84, 8), welche sehr häufig, aber immer nur in der späteren Bedeutung frei angewendet werden. Wie dies in einem ganz besonders tiefen Sinn an gewichtiger Stelle im Talmud geschieht, s. weiterhin Anhang Nr. 40.

Nr. 19.

Zu § 73. Eine alte Quelle dieses ins Volk gedrungenen Gedankens befindet sich im Sifre Debar. 246.

Zu dem Schriftwort (5. B. M. 22, 21) „denn Schandthat hat sie verübt in Israel“ wird bemerkt: „Nicht sich allein hat sie geschändet, sondern alle Jungfrauen in Israel.“ —

Auffallend milde ist hier Luther, indem er נבלה mit „Thorheit“ übersetzt; vielleicht aber hat das Wort seit jener Zeit an specifischem Gewicht der Verurtheilung so viel verloren, als „Schimpf“ zugenommen, indem dieses vom blossen Scherz zur Schande herabgesunken ist.

Noch kürzer in der Fassung und weiter im Inhalt als beim Sifre ist der parallele Ausspruch im Jerusal. Talmud Ketuboth 4, 3: „Diese hat ganz Israel geschändet.“

Nr. 20.

Zu § 76. Für die Tiefe der ethischen Betrachtung des Maimonides ist es ein glänzendes Zeugniss, dass er (im 8. Cap.) den Zusammenhang aller Sittlichkeit und besonders die Beziehung aller Einzelheiten derselben auf ihr höchstes Princip mit so grossem — und bei einem Aristoteliker desto weniger erwarteten — Nachdruck betont; schreibt er doch demjenigen, welcher alle besonderen sittlichen Forderungen aus der höchsten Idee des Guten ableitet, einen prophetischen Geist zu und weist ihm damit die höchste Staffel im Aufstieg ethischer Einsicht zu. Nicht als ob die logisch geordneten Mittelglieder zwischen dem höchsten ethischen Begriffe und dem besonderen Lebensereigniss zum Bewusstsein kommen müssten, (vgl. oben § 60 und Anhang dazu, sodann mein „Leben der Seele“ Bd. 3 S. 41), sondern die Gesinnung verbindet das höchste Princip mit jeder einzelnen Aufgabe, die das Leben bietet.

Auch der Ausspruch ערום ביראה oder מרמה במצוות (s. Deuter. r. Cap. 4) ist zuweilen in einem engeren Sinne

gedeutet worden; im Gesammtgeist der rabbinischen Welt und des Judenthums liegt ihm der im Texte ausgesprochene Gedanke zu Grunde, und in diesem Sinne ist er zum geflügelten Worte geworden.

Nr. 21.

Zu § 84. Wenn Kayserling, „Das Moralgesetz des Judenthums etc." den Satz des R. Jochanan dahin deutet, dass Bescheidenheit und Demuth empfohlen werden, (er übersetzt nämlich: „Religiös-sittliche Erkenntniss" — „und etwas Anderes enthält die Weisheit im Grunde nicht" — „hat nur in demjenigen sichern Bestand, der sein Wissen im Verhältniss zum Wissenswürdigen wie ein Nichts betrachtet") so hat er dem tiefen Gedanken des Rabbi nur eine allzugeläufige Wahrheit untergeschoben, weil er das משים עצמו zu wenig beachtet. Es liesse sich, wenn es darauf ankäme, auch wohl zeigen, dass ein R. Jochanan sein Wissen „im Verhältniss zum Wissenswürdigen" schwerlich „wie ein Nichts betrachtet hat."

Nr. 22.

Zu § 87. Um den Sinn und mit demselben auch das Gewicht, welches ich der im Text zuletzt citirten Stelle beilege, zu begründen, will ich (übrigens einer Weisung des R. Jehudah in dem gleichen Absatz des Sifre folgend, dass man allgemeine Grundsätze aufstellen und dann das Einzelne daraus abgeleitet vortragen soll) allgemein als Regel der Interpretation bemerken:

Wenn ein Ausspruch bei einer bestimmten Gelegenheit angeführt wird, so beweist dies nicht, dass er für dieselbe

geprägt worden ist; die besondere Anwendung kann ihm die allgemeine Bedeutung nicht rauben.

Vollends nun wenn irgend ein Tradent uns den Ausspruch eines Autors in dem von ihm, dem Tradenten, gewählten Zusammenhange bietet, durch welchen der Ausspruch eine bestimmte Deutung empfängt. Dann sind wir zwar verpflichtet, den Ausspruch zunächst in dem gegebenen Zusammenhange zu betrachten; dann aber müssen wir ihn auch isolirt, d. h. ohne diesen Zusammenhang für sich allein prüfen.

Oft genug mag ein Tradent, ganz besonders aber wie in unserem Falle der Sammler, an den betreffenden Ausspruch nur erinnert worden sein, dennoch hat er ihn als Beweis angeführt; die blosse mnemonische Anknüpfung (אסמכתא) als eine, wenn auch minderwerthige Art von Beweis zu geben, war ja gängige Methode. Der Sammler kann auch die andere höhere Bedeutung gekannt haben; neben ihr aber eine minder hohe, nur nicht gerade widersprechende: so führt er diese an, weil der Ausspruch dann in seinen Zusammenhang passt.

Unsere Stelle in Sifre mag ein vorzügliches Beispiel sein. Der Sammler will die Repetitio als mater studiorum empfehlen; wohl um die Anknüpfung an das Bibelwort zu erreichen, sagt er: „du sollst die Lehren untersuchen, prüfen (מפשפש), damit du sie nicht vergissest.“ Wir wollen nicht mit ihm rechten, dass er damit Zweck und Mittel in dem Verhältniss von Wiederholung und Untersuchung auf den Kopf stellt, — aber er fährt fort: so auch sagte R. Jacob — „lass uns die Gesetze immer wieder untersuchen, damit sie nicht Rost ansetzen.“ — Nun kann ja einrosten ein Bild für die psychologische Thatsache des

Vergessens sein; das Mittel dagegen wäre dann wohl einfacher die Wiederholung, für die es ja an Ausdrücken nicht gefehlt hat, und noch weniger an häufigen Empfehlungen; wird doch sogar die 101 malige Wiederholung der 100 maligen ausdrücklich vorgezogen. פשפש aber heisst prüfen, untersuchen, und die Lesart משפשף (nach ז״א bei Friedmann a. a. O.) = abreiben, poliren würde daran nichts ändern. Nichtrosten aber ist als blank und glänzend sein ein vorzügliches Bild dafür, dass die Lehre klar und wahr bleiben und immer mehr werden soll. Wesentlich unterstützt wird diese Deutung, durch die Auslegung des unmittelbar darauf folgenden Bibelwortes וכרביבים כו׳; hier heisst es מנקים ומפשפשים ומפטמים; das פטם mag fett machen oder würzen bedeuten, immer ist es kein Bild der Wiederholung oder der Erinnerung, sondern nur einer Verbesserung oder Veredelung.

Nr. 23.

Zu § 89. Etwas Ähnliches (wie in Nr. 22) liegt auch bei der im Text citirten Stelle vor. Es wird hier (Baba mezia 58b) von den Rabbinen (ת״ר heisst es) der allgemeine Satz aufgestellt כל דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך, von diesem machten sie die besondere Anwendung auf den Fall, „dass man einander auch nur mit Worten nicht übervortheilen soll." Der traditionellen Erklärung, welche Raschi dem Satze, d. h. den Worten מסור ללב gibt, kann man nicht beipflichten, sobald man die anderen Fälle, d. h. die anderen Stellen beachtet, in denen ebenfalls das ויראת מאלהיך einem Gebote hinzugefügt ist; es sind ihrer nur noch 4 und zwar: Levit. 19, 14. 32. 25, 36. 43.

Wohl bei der Täuschung durch eine Rede kann man sagen: dir, dem Thäter allein ist die Bedeutung deiner Worte bekannt, aber auch Gott kennt sie; darum fürchte ihn. Von einem solchen Verhältniss aber ist schlechterdings keine Rede bei dem Gebote: „du sollst das Alter ehren“, oder „du sollst nicht mit Härte über deinen Knecht herrschen“, noch auch beim Zinsnehmen oder dem Verbote, „dem Tauben (oder Abwesenden) zu fluchen oder dem Blinden (oder Unwissenden) einen Anstoss zu legen.“

Dagegen findet in allen diesen Fällen das Eine statt, weshalb sie als מסור ללב bezeichnet werden, dass es sich dabei um ein Undefinirbares, um Etwas handelt, was nicht durch Mass und Gewicht bestimmt, durch feste Normen begrenzt werden kann; weil es dabei ganz auf die Gesinnung ankommt, auf zarte Regungen des empfindsamen Gemüths, auf feinen Tact (s. die Mischnah Baba Mezia 58b) — so die Art, wie man das Alter ehrt, wie man seine Diener behandelt, wie man nicht blos Zins und Wucher, sondern auch allerlei Vortheile von dem Schuldner zu erwerben, vermeiden soll, und wie man den Wehrlosen und Arglosen vor jeglicher Kränkung zu bewahren hat. — Sollte wirklich der allgemeine Ausspruch in dem Sinne von Raschi angewendet sein, dann hat man ihm eben hier eine engere, minderwerthige Bedeutung gegeben; was aber nicht hindert, ihn sonst, wie die anderen Stellen beweisen, in seiner wahren, allgemeinen und höheren Bedeutung zu nehmen.

Im Sifra (zu den citirten Stellen) wird allerdings auch das Wort in dem engeren Sinne genommen; das aber wird nur dadurch plausibel gemacht, dass dem allgemeinen Gesetz an jeder Stelle nur ein besonderer Fall unter-

geschoben wird, in welchem ebenfalls eine Unwissenheit des Partners stattfindet.

Die Einschränkung der in der Thorah (durch das ויראת) gegebenen, ethisch ergreifenden, allgemeinen Mahnung bei diesen Gesetzen, auf einzelne Fälle ist eine Entwerthung derselben und nur ein schlimmer Erfolg der beliebten casuistischen Methode. Würde sich das ויראת nur auf das מסור ללב im traditionellen Sinne, also auf die göttliche Mitwissenschaft des nur dem Übertreter bekannten Vergehens beziehen, dann hätte der Schluss, den (a. a. O.) R. S. b. Jochai daraus zieht, nämlich גדול אונאת דברים מאונאת ממון, keinen Grund, während dieser Schluss nach unserer Deutung vollkommen begründet ist.

Ich möchte noch hinzufügen: diese Dinge, welche man als מסור ללב bezeichnet hat, sind deshalb so wichtig, weil Anfangs nur die Besten sie erfassen und bethätigen, später aber folgt man dem edlen Vorbild, sie werden Gemeingut und der ganze Höhengrad der Sittlichkeit ist dadurch gehoben. (Vgl. übrigens weiterhin Anhang No. 40 am Schluss das Citat von Jhering, besonders den Gegensatz von „Herz“ und „Hand“.)

Nr. 24.

Zu § 114. Bei Kant kann man sogar beobachten, wie ihm auch die psychologische Seite für die Fassung, für das Ergreifen des ethischen Princips so wichtig war, dass auch heute noch der Schein der Nothwendigkeit darauf fällt; deshalb nämlich, weil er, um den Eudämonismus und Empirismus abzuweisen, auch die Vorstellungen der englischen ethischen Schule von einem (sechsten) „mora-

lischen Sinn", von „Sympathie" und dergl. fern halten musste. Wie vom objectiven Motiv hat er auch vom subjectiven Organ der Sittlichkeit Alles abgewendet, was nicht reines ethisches Wollen ist.

Nr. 25.

Zu § 117. Die rabbinische Litteratur kennt mehrere Aufzählungen von Stufenfolgen im ethischen Bestande und Verhalten des Menschen, wobei das Frühere als Ursache der Entwicklung des Folgenden angesehen wird. Am bekanntesten ist die schon in der Mischnah (Sotah, Cap. 9 zu Ende) befindliche von R. Pinchas b. Jair; schon die starken Abweichungen der Lesart in den Talmuden und den Midraschim, welche man bei Bacher (Agada der Tannaiten II S. 496 Anm. 3) zusammengestellt findet, beweist, dass es an der Einsicht in eine innere Nothwendigkeit der Reihenfolge schon früh gefehlt hat. Ich bin überzeugt, dass wir den wahren Sinn der meisten dieser Begriffe und besonders die causale, evolutionistische Verknüpfung derselben, wie sie der Autor selbst gedacht (und gewiss häufig durchdacht) hat, nicht mehr durchschauen können; denn es fehlt uns jede Andeutung über die psychologische Anschauung, welche ihr zu Grunde liegt; ja man wird eine theoretisch geklärte und befestigte, psychologische Einsicht im Geiste des Autors kaum vermuthen dürfen, welcher nach anderweitigen Berichten Extremen zugeneigt und mystisch angehaucht war.

Ansprechend ist die von Bacher versuchte Deutung der Reihenfolge; bei R. S. Hirsch (Choreb § 112), der die gleich an der Spitze so abweichende Lesart des ר״יף zu Grunde legt, findet sich manche sinnreiche Wendung, nur

dass vieles Einzelne und vollends das Ganze in seinem Aufbau auf blosser Willkür beruht; zum Beweise führe ich das eine Beispiel an; die Stufe רוח הקודש wird bezeichnet als: „Begeisterung, dass du auf solcher Höhe begreifest das Leben und sein Ziel, jeden Moment überschauest und, von Gott erleuchtet, das Gute und Heilbringende in ihm erkennst.“ (S. dazu oben § 64!!)

Jedenfalls aber enthalten solche Aussprüche nur eine Stufenfolge für die Entwicklung des einzelnen, des persönlichen kurz, des subjectiven Geistes; ob es auch eine solche Stufenfolge im Gesammtgeist, im objectiven Geiste gibt? — Diese Frage bildet den innersten Kern aller historischen Wissenschaft. Sie in Bezug auf das Judenthum zu stellen, wäre eine der dankbarsten Aufgaben, deren gedeihliche Lösung zu den schwersten gehört.

Leichter wäre es und als Vorarbeit für jene zunächst wichtiger, aus den Quellen darzustellen, ob und in welchem Sinne die rabbinische Ansicht eine solche Entwicklung des objektiven Gesammtgeistes annimmt.

Die allgemein beliebte Regel, die Früheren immer als die vollkommneren zu bezeichnen, scheint dagegen zu sprechen. Sieht man aber genauer zu, dann bieten Aussprüche des Talmuds über das Verhalten der Propheten zur Thorah, der Rabbinen zu Beiden, und mit legendarischer Übertreibung das Verhältniss des Akiba ben Josef zu Mose, und besonders auch die in der Praxis geltende Vorschrift, die rabbinische Verordnung über das biblische Gesetz zu stellen, Anlässe genug, nach genaueren Vorstellungen zu forschen, welche der rabbinische Geist über das Fortschreiten einer objectiven Entwicklung des Judenthums sich gebildet hat.

Nr. 26.

Zu § 128. Eine klassische Controverse knüpft sich an den citirten Ausspruch. Auf der einen Seite steht die oft wiederholte und als geflügeltes Wort verbreitete Ansicht, „מתוך שלא לשמה בא לשמה“ jede einen guten Zweck erreichende Handlung ist werthvoll, auch wenn sie nicht aus lauterer, edler Absicht vollzogen wird; denn die eigene, innere Erfahrung des Guten werde nothwendig den pädagogischen Erfolg haben, sich an das Gute zu gewöhnen, und den weiteren psychologisch-ethischen Erfolg, das Gute, indem man es übt, als solches zu erfassen und zu lieben. —

Auf der anderen Seite steht die strengere Ansicht, dass das Gute niemals anders, als um seiner selbst willen geübt werden solle, und sie gipfelt in dem Ausspruch des Raba (s. Berachot 17a) „wer das Gute aus anderem Grunde, als wegen des Guten selbst, thut, dem wäre besser, nicht geboren zu sein.“

Zweifellos liegt hier ein wirklicher Streit der Meinungen vor; der Eine gestattet, ja er fordert, dass wenn der reine, gute Wille noch nicht vorhanden ist, die gute That gethan werde, in der Erwartung, dass daraus andere gute Thaten mit voller guter Absicht folgen werden; der Andere findet in der guten Handlung aus unlauterer Absicht (Wohlthat um Ansehen, Studium um Ruhm zu gewinnen u. dergl.) eine Entwerthung des Guten selbst. Wie aber in Bezug auf das letzte Ziel aller Sittlichkeit, nämlich das Gute um des Guten selbst willen zu thun, eine Verschiedenheit der Ansicht offenbar nicht stattfindet, so kann auch die vorliegende Dissonanz leicht aufgelöst werden. Raba wird

sich der Thatsache nicht verschlossen haben, dass die Übung zweckvoller Handlungen auch ohne reine Absicht oft den günstigen Erfolg habe, den Menschen durch die eigene innere Erfahrung des Guten zu läutern und ihn auf die Höhe wahrer, voller, d. h. auch absichtsvoller Sittlichkeit zu leiten; indem er aber seinen Satz allgemein hinstellt, so dass man gleichsam unwillkürlich das Wort „immer“ ergänzen möchte, drückt er den Gedanken aus: wenn nun aber ein Mensch sich unfähig oder abgeneigt erweist, durch die innere Erfahrung die wahre Läuterung zu erwerben und mit heller Absicht gut zu sein, dann wäre ihm besser nicht geboren zu sein; denn ein solcher kann, trotz aller seiner etwaigen guten Handlungen, den wahren Beruf nicht erfüllen, für welchen er geschaffen ist, nämlich das Gute um seiner selbst willen zu lieben und zu thun. Sehr bemerkenswerth für die Harmonie beider Ansichten und besonders auch für das Höhenmass der ethischen Anschauung der Rabbinen ist es, dass selbst die Vertreter des Werthes guter Handlungen auch ohne die vollsittliche Absicht diesen Werth niemals aus dem praktischen Erfolge einer guten Handlung, der ja von der Absicht unabhängig erzielt werden kann, ableiten, sondern nur aus dem pädagogischen Erfolge, dass dadurch wahrhafte, vollkommen sittliche Handlungen und Absichten sich mit psychologischer Nothwendigkeit ergeben werden. Jede sachlich-utilistische Begründung, die der modernen Ethik so nahe liegen würde, bleibt hier ausgeschlossen, und nur um den reinen, persönlichen, ethischen Werth dreht sich die Frage. —

Ich erachte es als meine wissenschaftliche Pflicht, den Gegenstand der hier schwebenden Controverse nicht zu

verlassen, ohne darauf hinzudeuten, dass die Art, wie unsere grossen Interpreten, Raschi sowohl wie Tosaphoth, den Gegensatz durch die casuistische Methode harmonisiren, durchaus abzuweisen ist. — Das ist nicht der Weg zum Ziele der Erkenntniss der Wahrheit in den widerstreitenden Aussprüchen der talmudischen Heroen. Über die Anwendung der casuistischen Methode im Gebiete der Halachah will ich nicht urtheilen; es ist meines Amtes nicht; im Gebiete der vorzugsweise agadischen Ethik aber richtet sie nur Verwirrung an. So soll in unserer Frage die Ansicht des Raba der entgegengesetzten des R. Jehudah (Pesachim 50b) „jederzeit soll der Mensch Lehre und Gebote, auch ohne dass es um ihrer selbst willen geschieht, erfüllen; denn dadurch werde er dahin gelangen, sie mit voller sittlicher Absicht auszuführen“, nicht widersprechen; denn sein, des Raba, Ausspruch gelte nur dem ganz besonderen Specialfall, dass Einer das Studium (dies ist stets das bevorzugte Beispiel) nicht blos aus irgend einer Nebenabsicht, sondern aus zanksüchtigem Wetteifer gegen seine Genossen betreibt. Das ist eine vollständige Entkernung des Rabaschen Gedankens; in seiner Allgemeinheit spricht er ein hohes, ethisches Princip aus, in der casuistischen Einschränkung auf den einzelnen Fall ist er selbstverständlich, ein Nichts, kaum werth davon zu reden. Und wenn alle talmudischen Autoritäten der Welt kämen und behaupteten, dass Raba bei seinem allgemein ausgedrückten Satze nur an den exorbitanten Specialfall gedacht habe, könnte ich ihnen nicht glauben; und wenn das Unmögliche geschähe, dass Raba selbst käme und es bestätigte, dann würde ich bei aller Verehrung, die ihm gebührt, doch in diesem Fall sagen müssen: hoher Meister,

in diesem Falle hast du nicht die eines Weisen und eines Sittenlehrers würdige Rede geführt; denn die Hauptsache, um die es sich also handeln soll, die besondere casuistische Bedingung hast du mit keinem Worte auch nur angedeutet, den allgemeinen Gedanken aber, den du nicht gedacht haben sollst, hast du mit unzweideutigen Worten ausgesprochen. Was nützten uns denn die mit klaren Worten ausgesprochenen Sätze, wenn ihr Inhalt nicht aus den Worten erkannt werden, sondern wegen irgend eines anderen Ausspruches eines anderen Autors auf eine erklügelte Besonderheit eingeschränkt werden müsste? — Schon dass Raba bei seinem allgemein hingestellten Satze ganz ausschliesslich an „Studium“ gedacht habe, worauf die Commentare fussen, ist eine durchaus willkürliche Annahme. —

(Beiläufig gesagt, müssen Tosaphot in Bezug auf die Namen andere Lesarten gehabt haben; in unserer Ausgabe erscheinen in Berachot 17a R. Lakisch und R. Jehudah, in Pesachim 50b Rab und Raba verwechselt). —

Über die Stellung des Chinnuch zur Controverse s. weiterhin No. 37.

Nr. 27.

Zu § 144. Auf die Bemerkung des Nachmanides (s. Cap. 37) will ich noch hinweisen, welche den Kern der Controverse zwischen Akiba und Ben Asai darin findet, dass dieser die Liebe zu den Kindern (תולדות), jener aber die Selbstliebe für die grössere hält. Es ist also charakteristisch, dass jeder von beiden diejenige Art von Liebe als vorgeschrieben betrachtet, welche für ihn die grössere ist.

Nr. 28.

Zu § 153. Aufs Höchste zu schätzen ist auch der Ausspruch des R. Eleasar, dass der Tempeldienst viel mehr ein von Gott trennendes als mit Gott verbindendes Moment des religiösen Lebens war; er lautet: „an dem Tage, da der Tempel zerstört wurde, ist eine eiserne Mauer zwischen Gott und der Gemeinde Israels gefallen". (Berachot 32b.) Dass R. Eleasar dabei besonders an den Opferdienst gedacht hat, ersieht man aus seinem eben daselbst angeführten Ausspruch: „höher steht das Gebet als alle Opfer."

Nr. 29.

Zu § 168. Hier mögen auch die „Grundsätze" vollständig angeführt sein:

1. Das Judenthum lehrt die Einheit des Menschengeschlechts. Wir haben alle einen Vater, ein Gott hat uns alle erschaffen.

2. Das Judenthum gebietet: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst" und erklärt dieses alle Menschen umfassende Gebot der Liebe als Hauptgrundsatz der jüdischen Religion.

Es verbietet daher: gegenüber Jedermann, gleichviel welcher Abstammung er sei, welcher Nation er angehöre und zu welcher Religion er sich bekenne, jede Art von Gehässigkeit, Neid, Missgunst und liebloses Verhalten; es fordert Recht und Redlichkeit und verbietet Ungerechtigkeit insbesondere jede Unredlichkeit in Handel und Wandel, jede Uebervortheilung, jede Benutzung (Aus-

beutung) der Noth, des Leichtsinns oder der Unerfahrenheit eines Andern, sowie jeden Wucher und jede wucherische Ausnutzung der Kräfte Anderer.

3. Das Judenthum gebietet: das Leben, die Gesundheit, die Kräfte und den Besitz des Nächsten zu achten.

Es verbietet daher: durch Gewalt oder List oder in sonstiger widerrechtlicher Weise den Nebenmenschen zu schädigen, ihn um sein Hab und Gut zu bringen oder ihn gegen rechtswidrige Angriffe hilflos zu lassen.

4. Das Judenthum gebietet: Des Nächsten Ehre heilig zu halten, wie die eigene Ehre.

Es verbietet daher: jede Herabsetzung des Nächsten durch üble Nachrede, jede Kränkung desselben durch Spott und Beschämung.

5. Das Judenthum gebietet: die religiösen Ueberzeugungen Anderer zu achten.

Es verbietet daher: jede Verunglimpfung oder Nichtachtung religiöser Gebräuche und Abzeichen Andersgläubiger.

6. Das Judenthum gebietet: Barmherzigkeit gegen Jedermann zu üben, die Nackten zu kleiden, die Hungrigen zu speisen, die Kranken zu pflegen, die Trauernden zu trösten.

Es verbietet daher: die Fürsorge auf das eigene Wohl und das Wohl der Angehörigen zu beschränken und bei fremdem Leid theilnahmlos zu bleiben.

7. Das Judenthum gebietet: die Arbeit zu ehren; jeder an seiner Stelle soll an der Thätigkeit der Gesammtheit durch eigene körperliche oder geistige Arbeit Theil nehmen: im Fleiss des Schaffens und Wirkens die Segnungen des Lebens suchen.

Es fordert daher: die Pflege, Ausbildung und thätige Anwendung unserer Kräfte und Fähigkeiten.

Es verbietet dagegen: jeden trägen, arbeitslosen Genuss und den Müssiggang im Vertrauen auf die Unterstützung durch Andere.

8. Das Judenthum gebietet: unverbrüchlich die Wahrheit zu bekennen; Wahrhaftigkeit zu üben, dass unser **Ja — Ja,** unser **Nein — Nein** sei.

Es verbietet daher: jede Entstellung der Wahrheit, jede Vorspiegelung, Heuchelei und Gleissnerei und jede Art von falschem Schein.

9. Das Judenthum gebietet: in Demuth zu wandeln vor Gott und in Bescheidenheit vor den Menschen.

Es verbietet daher: Ueberhebung, Hochmuth und Hoffart, vordringlichen Dünkel, Prahlerei und Geringschätzung fremder Verdienste.

10. Das Judenthum fordert: Verträglichkeit, Versöhnlichkeit, Milde und Wohlwollen; es gebietet also: Böses mit Gutem zu vergelten, eher Unrecht zu leiden als Unrecht zu thun.

Es verbietet daher: Rache zu üben, Hass zu hegen, Groll nachzutragen und selbst den Widersacher ohne Hilfe zu lassen.

11. Das Judenthum gebietet: Keuschheit, Sittenstrenge und Heiligung der Ehe.

Es verbietet daher: Zuchtlosigkeit, Masslosigkeit und jede Lockerung der Familienbande.

12. Das Judenthum gebietet: die Gesetze des Staats gewissenhaft zu befolgen, die Obrigkeit zu ehren und ihr zu gehorchen.

Es verbietet daher: Auflehnung gegen die Anordnungen der Obrigkeit und jegliche Umgehung der Gesetze.

13. Das Judenthum gebietet: das Wohl der Mitmenschen zu befördern, den Einzelnen oder der Gesammtheit nach dem Masse seiner Kräfte zu dienen.

Es verbietet daher: jede träge Gleichgiltigkeit gegen das Gemeinwohl und jede eigensüchtige Abschliessung von den zur Wohlthätigkeit und zur Veredelung der Menschen geschaffenen Einrichtungen der Gesellschaft.

14. Das Judenthum gebietet: das Vaterland zu lieben und für dessen Ehre, Gedeihen und Freiheit Gut und Blut willig zu opfern.

15. Das Judenthum gebietet: den Namen Gottes durch unser Thun zu heiligen und dazu mitzuwirken, dass jene Zeit herannahe, in welcher alle Menschen geeint sein sollen in der Liebe zu Gott und in der Liebe zu allen Nebenmenschen.

Um der schönen Vorschrift Aboth VI, 6 zu genügen, möge noch bemerkt sein, dass die Commission, welche mit der Abfassung der Grundsätze betraut war, aus den Herren Dr. David Cassel, Rabbiner Dr. Frankl, Direktor Herrmann, Geheimrath Herz, Dr. Holzman, Direktor Dr. Kirschstein, Geheimrath Dr. Kristeller, Professor Dr. Lazarus, Reichstagsabgeordneter Ludwig Loewe, Justizrath Makower, Rabbiner Dr. Maybaum, Justizrath Meyer, Professor Dr. Steinthal, Stadtverordnetenvorsteher Dr. Strassmann, Rabbiner Dr. Ungerleider bestanden hat. Der erste, mehr theologisch gefärbte Entwurf stammte von Herrn Dr. Kirschstein; ihm folgte ein juristisch strenger und knapper Gegen-

entwurf von Justizrath Makower; auf Grund der über beide gepflogenen Debatten entstand mein dritter Entwurf, welcher dann in der vorliegenden Fassung von der Commission angenommen wurde.

Nr. 30.

Zu § 168. „Décisions Doctrinales du Grand Sanhédrin qui s'est tenu à Paris au mois d'Adar premier, l'an de la Création 5567 (Février 1807)

sous les Auspices de

Napoleon-le-Grand

avec la traduction litterale du texte Français en Hébreu:[1]

Art. VI

Rapports Civils et Politiques.

Le Grand Sanhédrin, pénétré de l'utilité qui doit resulter pour les Israélites d'une déclaration authentique qui fixe et détermine leurs obligations, comme membres de l'Etat auquel ils appartiennent, et voulant que nul n'ignore quels sont à cet égard les principes que les Docteurs de la Loi et les Notables d'Israël professent et prescrivent à leurs coreligionnaires, dans les pays ou ils sont point exlus de tous les avantages de la société civile, specialment en France et dans le royaume d'Italie,

Déclare qu'il est de devoir religieux pour tout Israélite né et élevé dans un Etat, ou qui en devient

---

[1] Les Décisions doctrinales ne faisaient que confirmer et rendre doctrinalement obligatoires pour tous les Israélites de l'Empire Français les résolutions arretées et votées antérieurement par l'Assemblée des Notables convoyée également par ordre de l'Empereur en 1806.

citoyen par résidence, ou autrement, conformément aux lois qui en determinent les conditions, de regarder le dit Etat comme sa patrie;

Que ces devoirs, qui dérivent de la nature des choses, qui sont conformes à la destination des hommes en société, s'accordent, par cela même, avec la parole de Dieu;

Daniel dit à Darius, „qu'il n'a été sauvé de la fureur des lions, que pour avoir été également fidèle à son Dieu et à son roi (Chap. VI, v. 23);

Jérémie recommande à tous les Hebreux de regarder Babylon comme leur patrie: „Concourez de tout votre pouvoir, dit-il, à son bonheur" (Jer. Chap. V). On lit dans le même livre le serment que fit prêter Guedalya aux Israélites: „Ne craignez point, leur dit-il, de servir les Chaldéens, demeurez dans le pays; soyez fidèles au roi de Babylon, et vous vivrez heureusement." (Chap. XL, v. 9.)

„Crains Dieu et ton Souverain", a dit Salomon (Prov. Chap. XXIV, v. 21); —

Qu'ainsi tout prescrit à l'Israélite d'avoir pour son prince et ses lois le respect, l'attachement et la fidélité dont tous les sujets lui doivent le tribut; que tout l'oblige à ne point isoler son intérêt de l'intérêt public; ni sa destinée, non plus que celle de sa famille, de la destinée de la grande famille de l'Etat; qu'il doit s'affliger de ses revers, s'applaudir de ses triomphes, et concourir par toutes ses facultés au bonheur de ses concitoyens;

En conséquence, le Grand Sanhédrin statue que tout Israélite né et élevé en France et dans le royaume d'Italie, et traité par les lois des deux Etats comme citoyen, est obligé religieusement de les regarder comme sa Patrie, de les servir, de les défendre, et d'obéir aux lois et de se

conformer, dans toutes ses transactions, aux dispositions du Code civil;

Déclare en outre, le Grand Sanhédrin, que tout Israélite appelé au service militaire est dispensé par la loi, pendant la durée de ce service, de toutes les observances religieuses qui ne peuvent se concilier avec lui."

Nr. 31.

Zu § 201. Beide Richtungen stellen Formen, Gestalten, Prägungen dessen dar, was man zusammen als Idealität des Lebens bezeichnen kann; in der einen handelt es sich um die (obgleich persönlich sich vollziehende) Bewährung und Fortbewegung der Idee, in der andern um die ideale Ausbildung und Gestaltung der Person. Aus Jacob Burckhards Geschichte der Renaissance kann man reiche Belehrung über das Emporkommen und Bewusstwerden dieses Gegensatzes schöpfen. Vergleiche dazu: Steinthal über den Durchbruch der subjectiven Persönlichkeit bei den Griechen (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. II, S. 279—342) und meine „Ideen in der Geschichte" besonders S. 37f. über den charakteristischen Unterschied der Idealität bei Hegel und W. v. Humboldt.

Nr. 32.

Zu § 206. Den Beweis, dass die Rabbinen die ganze Tiefe der Bedeutung, welche der Begriff der Gesetzlichkeit für die Sittlichkeit überhaupt besitzt, erfasst haben, finden wir in der Controverse: ob es verdienstlicher ist, wenn Jemand eine Handlung darum, weil sie geboten ist, voll-

bringt, oder dann, wenn sie nicht geboten ist. — Es muss aber hervorgehoben werden, dass nicht bloss der Eine, welcher die Meinung vertritt, die pflichtgemässe, gebotene Handlung sei verdienstlicher, das Princip der Gesetzlichkeit anerkennt, sondern auch der Andere, der die nicht pflichtschuldige, aber frei gewählte Handlung höher stellt. Der wahre Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, dass der Eine den Werth der Handlung in die reine Form des auf die Erfüllung des Gesetzes gerichteten Willens setzt, während der Andere von dem sittlichen Gehalt der Handlung ausgeht, welche, obgleich nicht geboten, durch die freie Wahl und Vollziehung, aber um des Gehaltes willen zum Gesetz erhoben wird.

In diesem Unterschied offenbart sich ein wunderbarer, echt speculativer Gedankengang, der aus der innersten Quelle der Sittlichkeit entspringt. Denn derjenige, welcher die pflichtmässige, gebotene Handlung vorzieht und damit die reine Form der Übereinstimmung des Willens mit dem gegebenen Gesetz anerkennt, gründet ihren Werth doch darauf, dass das Gesetz objectiv gegeben ist; während derjenige, welcher diesen Werth und das Motiv des Handelns aus dessen inhaltlichem (objectivem) sittlichen Gehalt schöpft, das freigeschaffene, subjective Gesetz zu Grunde legt. Denn wenn eine Handlungsweise, die nicht gesetzlich geboten ist, also auch nicht pflichtmässig gefordert werden kann, dennoch als werthvoll, vorzüglich oder edel erkannt — und deshalb vollzogen — wird, so ist damit unmittelbar eine eigene, neue, subjective Gesetzgebung geschaffen, welche über die vorhandene (oder bis dahin erkannte) sich erhebt. Möchte diese frei erwählte Handlung immerhin zunächst nur von einem Einzelnen

vorgezogen und als sittlich erkannt werden, weil die Schärfe und Feinheit seines Gewissens, der Adel seiner Gesinnung in der Schule sittlicher Lebensführung höher entwickelt sind, so wird sein sittliches Wissen und Wollen doch sofort zum Ideal, zur Norm und Gesetzesform für jeden, der die gleiche Stufe der Sittlichkeit erstiegen hat, oder zu ersteigen sich bemüht, und das heisst im Grunde Nichts Anderes als für jeden Menschen, weil ja ein Jeder, so weit er eben kann, zu dieser Entwicklung verpflichtet ist. —

Kürzer gefasst, kann man sagen: der Eine macht das objectiv gegebene Gesetz zur Norm seines subjectiven Handelns, also zu seinem subjectiven Gesetz; — der Andere macht den Erfolg seines subjectiven sittlichen Gedankengangs zu einem an sich selbst geltenden, zwar neuen, aber objectiven Gesetz.

Nr. 33.

Zu § 212. Nur scheinbar deutet רש״י die Worte des R. Eleasar anders; in seiner Bevorzugung der praktischen Energie und nach dem Zusammenhange der Sentenzen in der citirten Stelle commentirt er das לפי חסד als לפי־גמילות חסדים שבה und denkt an die Mühe und Aufmerksamkeit, welche verwendet werden, um den Zweck der Wohlthätigkeit aufs Gedeihlichste zu erreichen. Dass er sich aber der wahren, d. h. wahrhaft innerlichen Deutung nicht entziehen will, das beweisen die Schlussworte seiner Anmerkung נותן לבו ודעתו לטובת עני, in denen die volle Hingebung ausgedrückt wird, die aus dem Herzen quillt.

Die mehr innerliche Deutung der Worte לפי חסד empfiehlt sich auch besonders deshalb, weil sie von R. Eleasar

stammen, dem wir eine ganze Reihe von Sentenzen verdanken, welche seine Richtung auf ein tiefes Innenleben, auf das Gemüth und die Gefühlsseite bekunden und sich gegen äusseren Opferdienst und alle Werkheiligkeit wenden. (S. oben No. 28). Ich erinnere nur an seinen Ausspruch: „Grösser ist Wohlthun als alle Opfer“ (Sukkah das.) aber auch: „Grösser als Opfer ist Gebet“ (Berachot 32 b), dazu aber auch: „Stets lege der Mensch das Mass an sich, ob er im Stande ist, mit Herzensandacht zu beten; ist er es nicht im Stande, so soll er nicht beten“ (Das. 30 b).

Nr. 34.

Zu § 220. Es ist dieses Ortes nicht, die allmähliche Ausbildung der Gedanken des Judenthums über die göttliche Schöpfungsweise zu verfolgen. Als wesentlich für die ethische Seite der Weltauffassung und die Schätzung des Naturlaufs ist nur Eins hervorzuheben, was ich mit den Worten Döllingers (Heidenthum und Judenthum S. 824 f.) wiedergeben will. „Eine der Platonischen Ideenlehre verwandte und doch wesentlich verschiedene[1] Vorstellung findet sich in den Hebräischen Büchern; es ist die von der Chochma, von der Weisheit, als dem Inbegriff jener ewigen Ideale oder Urbilder, welche Gott in sich

[1] Dem jüdischen Geist ist namentlich der Gedanke einer Materie, eines elementaren Stoffes fremd, welcher als das absolut Träge, Nichtige, eigentlich Nichtseiende (μη ὄν) der Idee gegenüber steht, welcher von der Idee bekämpft und besiegt werden muss, damit sie in die Erscheinung treten kann. Und wenn ein solcher Gedanke etwa bei Philo u. A. auftritt, so ist und bleibt er doch dem Judenthum ein fremder.

trägt und nach denen er die endlichen Wesen geschaffen, ihre Geschichte geordnet hat.

Die Weisheit ist nicht bloss eine göttliche Eigenschaft gleich anderen, sondern sie ist der Grundriss der Welt, in welchen Gott wie in einen Spiegel schaut. So heisst es im Buch Hiob (28, 24—28) dass Gott, als er dem Regen sein Gesetz und dem Donnerkeil die Bahn anwies, die Weisheit ansah und offenbarte und dann dem Menschen die Furcht Gottes als den ihm bestimmten Antheil an der Weisheit bezeichnete. Bestimmter schon sagt in den Sprüchen die Weisheit von sich aus, dass Gott vor allen Geschöpfen sie als den Anfang seines Weges hervorgebracht und wie eine Königin sie gesalbt habe, dass sie mit ihm bei der Weltschöpfung als geschickte Künstlerin thätig gewesen, dass sie ihr Spiel vor ihm treibend seine Wonne Tag für Tag sei (Spr. Salom. 8, 22—31). Weiter noch ausgeführt erscheint diese Lehre im Buch der Weisheit. Hier ist sie ein Hauch der Kraft Gottes, ein lauterer Ausfluss seiner Herrlichkeit, der Abglanz des ewigen Lichtes; der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Bild seiner Güte (Weisheit Sal. 7, 25 f.; 8, 4 und 9, 4). Sie ist eingeweiht in Gottes Verständniss und Rathgeberin bei seinen Werken, und Beisitzerin auf seinem Throne. Und wie der Sirachide von der Weisheit sagt, sie sei über den Weltkreis ausgeschüttet, so ist sie hier identisch mit „dem Geist des Herrn“, der den Weltkreis erfüllet und umfasst. — Endlich wird Gott gebeten, sie herabzusenden von seinem Throne, „dass sie mir beistehe und Alles lehre, dass sie meine Gefährtin, meine Braut sei“ (Weish. 9, 9). Sie ist also keineswegs eine innergöttliche Person, oder Hypostase, sondern der per-

sonificirte Inbegriff der göttlichen Schöpfungsgedanken, zu welchem Gott sich wie zu einem Spiegel verhält, in welchem Welt und Menschheit ihm ewig gegenwärtig sind.“ Alle Schöpfungsideen sind aber zugleich solche der Dauer und Ordnung zur Erhaltung der Welt.

Nr. 35.

Zu § 232. Auch R. Benajah sagte: „Die Welt und was sie füllet, ist nur geschaffen wegen der Thorah“ (Ber. r. I); und deshalb wird neben mancherlei scharfsinnigen allegorischen Aussprüchen auch von R. Huna citirt: Der Weltschöpfung vorangegangen ist der Gedanke (der Entschluss) des Volkes Israel die Lehre anzunehmen. — Eben da findet sich in den beiden Aussprüchen des R. Huna ein wahres Musterbeispiel, wie hoher Sinn und Wortspielerei auf חלה u. s. w. und ראשית nebeneinander stehen. —

Sinnige Betrachtungen werden an die Schlussworte des Koheleth angeknüpft, an den זה in כי זה כל האדם; hier mögen einige der Parallelsprüche mit denen unseres Textes noch Platz finden:

זה ist also der Mensch, welcher Gott ehrfürchtet und seine Gebote befolgt. R. Eleasar sagt: „Gott spricht, die ganze Welt ist nicht geschaffen, als nur wegen dieses זה.“ R. Abba bar Cahana: „Dieser זה wiegt die ganze Welt auf.“

Simon ben Asai aber, nach Anderen Simon ben Soma sagt: „Die ganze Welt ist nur geschaffen, um sich mit diesem zu verbinden, sich ihm anzuschliessen.“ — (Berachoth 6 b.), (nach der Lesart לצבות die auch der Aruch hat; Andere lesen לצוות, was im Grunde einen nahezu gleichen Sinn gibt. Vgl. oben § 205). Ebenso sagt R.

Elieser bar Maron, mit Anspielung auf den Namen Sulamith (von שלם vollendet, vollkommen): „ein Volk, welches den Bestand der Welt erst vollkommen macht." (Ber. r. 66 und cant. r. s. v. שובי). Samuel Hirsch in seiner „Religionsphilosophie" hat in dem Satz: אומה שהיא משלמה איסטיוני של עולם das Wort אסטיוני — mit dem Aruch — als „Bestand" = ἱστασις gedeutet, aber mit Unrecht משלמה als „bezahlt" genommen; auch wenn man mit Levy איסטטיונרון liest, welches also den „Posten der Welt" heisst, wird dadurch der gleiche Gedanke ausgedrückt. — — R. Jochanan sagte: „Sogar wegen eines einzelnen Tugendhaften besteht die Welt" (Joma 38 b).

Nr. 36.

Zu § 232. Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass Dr. S. Schaffer in seiner wackeren und an vielen Punkten vorzüglichen Schrift „Das Recht und seine Stellung zur Moral nach talmudischer Sitten- und Rechtslehre" (Frankfurt a. M. 1889) S. 31 ff. in Bezug auf die (oben § 230) aus Sanhedrin, Joma und Ab. des R. Nathan citirten drei Stellen sich auf einem Irrwege befindet; in allen dreien handelt es sich gar nicht um das Verhältniss des Einen zu Anderen oder Mehreren, noch auch um die (vermeintlich hier abgelehnte —) Beziehung des Individuums zur Gesellschaft, sondern lediglich darum, dass auch ein einziger im ethischen Sinne wahrer Mensch das Reich der Sittlichkeit repräsentirt und als solcher der natürlichen Schöpfung gegenübergestellt wird. Den Beweis gegen seine Verwendung der Citate hätte Schaffer bei sich selbst, besonders in dem weiteren Citat auf S. 33 finden können,

wo schlechterdings von der Beziehung eines Individuums zu anderen nicht die Rede sein kann.

Bemerken muss ich jedoch, dass ich der von Schaffer ausgesprochenen Ansicht gern beistimme: die Rabbinen haben den Werth des Individuums für sich allein nicht etwa zu Gunsten des Altruismus oder der Gesellschaft unterschätzt. Nur haben diese drei Stellen zu dieser Ansicht keine direkte Beziehung und können nicht als Belege dafür citirt werden. — In Bezug auf die rabbinische Schätzung des Individuums muss ich noch hervorheben, was sich aus der bisherigen Darstellung schon ergibt: der durchaus idealistische Standpunkt der Rabbinen macht sich darin geltend, dass die Personen überhaupt zurücktreten im Vergleich zur Sache der Sittlichkeit selbst; das Gesetz, das Princip, die Idee der Sittlichkeit soll in die Erscheinung treten; ihre Offenbarung und Bewährung bildet den Grund und den Werth der Welt. Man wird an den analog idealistischen Gedanken Hegels erinnert, „dass es nicht sowohl auf die Erfüllung der Gesetze, als darauf ankommt, dass sie im ethischen Geiste ersonnen, gefunden, geschaffen werden“, wenn man sieht, welch eine überwiegende Werthschätzung der rabbinische Geist der Halachah zuwendet; vor Allem liegt den Talmudisten das Studium, das Sehnen und Ringen und Streiten um die Feststellung der Halachah am Herzen, und wird aufs Höchste gepriesen. Nur dass eine blosse Theorie, eine hohle und leere Theorie, eine die nicht Theorie für die Praxis sein will, von den Rabbinen ebenfalls verworfen wird. Die Verschiedenheit der Charaktere, der Zeiten und ihrer Bedürfnisse haben die bekannte Controverse erzeugt: ob Theorie oder Praxis, Studium oder Handlungsweise das

Wichtigste sei; beide Parteien aber betrachten den Gegensatz nur als einen psychologischen, nicht als einen ethischen; dem Gesammtgeist des rabbinischen Judenthums entspricht deshalb die Lösung des Widerstreites: man muss eine vollkommene Theorie schaffen, weil diese zu einer vollkommenen Praxis führt (S. Pea I, 1; Aboth I, 17; Aboth III, 12. 22; IV, 6 und oft).

Nr. 37.

Zu § 242. Mag immerhin (in Gen. 8, 21) bei יצר auch an den Sinnestrieb und seine Ausschweifung gedacht sein; vergleicht man aber die Stellen über das die Sintfluth herbeiführende Böse, also Gen. 6, 5, dann 6, 11 und 8, 21: dann sieht man, dass das einzige concrete Merkmal desselben nur חמס genannt ist, also Gewaltthat, Bedrückung, Herrschsucht, kurz Unrecht.

Auch bei Sodom wird als Schuld neben (und vor!) dem allgemeinen חטא nur זעק genannt; — daneben צעק = זעק (Gen. 18, 20 und 21); — dieses aber bedeutet den Aufschrei des Unrecht-Leidenden und bildet deshalb den Gegensatz zu צדק (s. Jesaias 5, 7), und dem entsprechend heisst es vom Blute des Abel צעקים (Gen. 4, 10), es schreit zum Himmel. In der rabbinischen Tradition wird als Schuld der Sodomiten besonders die Ungastlichkeit, das Lästrygonenthum gedacht. Die erste sittigende, menschliche Tugend ist die Gastfreundschaft, Schutz, Schonung und Pflege des Fremdlings; durch diese zeichnet Abraham sich aus, aber auch sein Neffe Lot bäckt gleich ihm מצות; sie, die schnell, — ohne die Säuerung zu erwarten, — gebackenen Fladen sind das uralte Symbol der Gastfreund-

schaft, das Brod des Fremden, des Nothleidenden, לחם עני, des Elenden, (welcher nach der Etymologie des deutschen Wortes „Elend = Ausland“ treffend nämlich als der „Ausländer“, der Fremde bezeichnet ist). Auch die הגדה של פסח knüpft an die Erklärung des לחמא עניא die Einladung zur Gastfreundschaft. —

Wenn die Ermahnung durch die Schaufäden 4. B. M. 15, 39 fordert ולא תתורו כו׳, so bedeutet wohl das Auge das die sinnliche Begierde weckende Organ, also die Sinnlichkeit; das לבבכם aber zielt viel mehr auf den Egoismus überhaupt, auf Habsucht, Geiz, Neid und Missgunst; wie auch bei לא תאמץ את לבבך כו׳ dieses auf die Verhärtung des Gemüthes durch den Egoismus hinweist (5. B. M. 15, 7).

Weder die talmudischen Bemerkungen (Berachot 12b), noch die des Sifre zu 4. B. M. 15, 39 enthalten eine psychologische oder philologische Interpretation; sie dienen nur der Absicht symbolischer Gedankenverknüpfung auf dem Grunde der Wortanklänge. — R. S. Hirsch hebt in seinem Choreb (Anm. zu Cap. 4 § 13) mit Recht hervor, dass לבב als „der ganze innere Menschensinn genommen ist“; im Uebrigen ist seine im Text daselbst gegebene Erklärung durchaus willkürlich.

Sehr beachtenswerth aber ist die psychologische Werthung der Symbole in einigen Sätzen, die sich in Menachoth 43b als ת״ר finden: „Das Sehen (der Schaufäden) führt zur Erinnerung, die Erinnerung zur That“; und weiterhin חביבין ישראל שסיבבן הק״בה במצוות כו׳ (vgl. oben § 29) und dazu die freilich etwas psychologisch-optimistische Bemerkung des R. Elieser ben Jacob. Die symbolische Handlung zu vollziehen, ist — vergleichsweise gewiss! — leicht; den inneren Erfolg derselben im Leben

zu bewähren, ist schwer; um von der naheliegenden Gefahr, sich an jener genügen zu lassen und die Sache als gethan zu betrachten, hier zu schweigen.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass der Chinuch, — dem es sonst an feiner Beobachtung und einer gesunden, auf Erfahrung gegründeten psychologischen Theorie nicht fehlt, — sich zu Gunsten der symbolischen Praxis dazu verleiten lässt, die Sache auf die Spitze zu treiben. In seinen Bemerkungen zum 16. Gebot stellt er das Verhältniss von That und Gedanke, Handlung und Gesinnung geradezu auf den Kopf: „Der innere Mensch wirkt sich nach seinen Werken aus נפעל כפי פעולותיו; sein Herz und seine Gedanken richten sich stets nach seinen Handlungen, in denen er sich bethätigt.“ — Vergebens sucht er diese Anschauung durch eine rein hypothetische Empierie zu stützen; diese ist ebenso unhaltbar wie der Satz, den sie begründen soll. Sie zu wiederholen und zu widerlegen würde hier zu weit führen; aber als ein warnendes Beispiel mag der Leser sie an Ort und Stelle mit Erfolg nachlesen.

Nr. 38.

Zu § 248. Goethe lässt den Faust (I. Th. Schluss des Monologs „in Wald und Höhen“) sagen:

„So tauml' ich von Begierde zu Genuss,
Und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde.“

Es ist aber nicht anzunehmen, dass Goethe von der analogen Bedeutung unseres Verses eine Ahnung hatte, denn die Lutherische Uebersetzung wendet denselben mit anderer Deutung des Grundwortes ספות nach ganz anderer

Richtung. Neuere Erklärungen haben ebenfalls ספות als „wegraffen" genommen. Dillmann hätte aber nicht so wegwerfend von der andern Deutung sprechen sollen; denn die seinige ist kaum haltbar; wer soll denn das למען ספות im Sinne von wegraffen sprechen? etwa gar der, welcher התברך בלבבו כו'? oder der Redner, Moses? dann wären jene Worte Nachsatz zu dem ganzen Gedanken von V. 17 und 18, und dieser Nachsatz träte mitten im Verse ein; auch dies zugelassen, würde immer noch למען sehr wenig passen, am wenigsten passen zu dem gleichfolgenden לא יאבה, welches viel richtiger als neuer Vers den Nachsatz bildet.

Nr. 39.

Zu § 250. In der Mischnah treffen wir die Anordnung von Bittfasten zur Abwendung einer öffentlichen Noth und Plage (Taanith I 3 ff.); dass es sich zunächst um eigentliche Bittfasten handelt, ersehen wir aus der Casuistik, wann das Fasten bei eingetretener Erlösung unterbrochen werden soll (das. Abschn. 3 M. 9). Diese Bittfasten beruhen offenbar auf dogmatischen Vorstellungen von Sünde, Strafe, Bitte und Gnade; ihre Beziehung zum Ethischen ergibt sich von selbst; Bitte und Busse sind untrennbar von einander. Die energische Wendung ins Ethische ist schon durch die Formen bezeugt, welche für die gottesdienstliche Fastenfeier vorgeschrieben werden; zu dieser gehört auch die Predigt, und als das Thema derselben wird ausdrücklich (das. Cap. 2 M. 1) angegeben: „Nicht die religiöse Übung — nicht Sack und Asche —, sondern die sittliche Gesinnungs- und Handlungsweise sind das Gottgefällige." Später aber, in der Gemara, sehen wir

mit der Fastenfeier eine Einrichtung verknüpft, welche sowohl auf eine rein ethische Begründung hindeutet, als auch auf ethische Erfolge abzielt. Der Talmud selbst sagt ganz kurz: „Von Morgens bis Mittags prüft man den sittlichen Bestand der Gemeinde.“ In der Tradition aber wird diese Einrichtung genauer erörtert. Es ist schön, wie z. B. Maimonides die Fasten in die Bahn der ethischen Pflichten leitet. Erstaunlich aber — das soll nicht verschwiegen werden — bleibt für uns immer, dass auch bei ihm neben der Deutung des Fastens als Quelle der Selbstprüfung und Erregung bussfertiger Gesinnung, dasselbe zugleich als „Busse“ steht, d. h. als Übel, welches zur Strafe zugefügt wird. Vollends in Hilch. Taan. Cap. I H. 12 ist ethische Bussfertigkeit, traditionelles Buss- oder Straffasten und Traumaberglauben harmlos mit einander verwebt.

Auch bei Raschi schieben sich schon ethische und dogmatische Anschauung in einander. Zwar zu Taanis 12b, wo von der Volksprüfung die Rede ist, erwähnt er nur des ethischen Vergehens durch Übergriffe des Egoismus: אם גזל ביניהן; dagegen in der Parallelestelle Megillah 30b ist allgemein von עבירה „Übertretung“ die Rede. Hier aber wird der Gedanke aus dem Ethischen ins Dogmatische zurückgewendet: בודקין ומזהירין אם יש בידם עבירה ויחדלו כדי שיתקבל התענית. Besonders bemerkenswerth ist, dass Maimon. a. a. O. Hal. 17 zunächst der בעלי חמס ועבירות gedenkt und in Bezug auf diese fordert מפרישין אותן; daneben aber hebt er die „Faustrechtler“ בעלי זרוע — die Protzen der Gemeinde, welche die Macht in Händen haben — hervor und fordert: ומשפילין אותן.

Zu einer festen Institution, namentlich auch abgelöst von den Fasttagen, ist es nicht gekommen. Sonst wäre

hier eine werthvolle Analogie mit der römischen Censur gegeben.

Ob ein Zusammenhang dieser talmudischen Einrichtung mit einer anderen uralten Fastensitte stattfindet, mögen die Archäologen erforschen.

Dunkel ist jedenfalls die Bezeichnung des zu berufenden peinlichen Gerichts als צום (in I Kön. Cap. 21, 9). — Die Annahme Kimchis, „dass man an Fasttagen überhaupt eine Art von Prüfung über das Volk geübt und gegebenen Falles auch richterliche Strafurtheile gefällt hat“, scheint für ihn selbst nur eine Vermuthung gewesen zu sein; er würde sonst wohl nicht zugleich die von seinem Vater stammende lexikalische Deutung von צום als blosser „Versammlung“ angeführt haben.

So viel scheint gewiss, dass wir es mit einer sehr alten Sitte zu thun haben, nach welcher die Richter, besonders über Leben und Tod, ihr Urtheil im nüchternen Zustande fällen sollten. Dafür sprechen noch manche Analogien, die wir bei anderen Völkern antreffen. Ich will der Kürze wegen nur das Resultat derselben hier als Vermuthung aussprechen.

Zunächst wird die Dissonanz der verschiedenen Deutungen als Versammlung, als Gerichtstag und als Fasttag dadurch aufgelöst, dass das versammelte Volk, die im Thor שער zusammenkommende Bürgerschaft richterliche Functionen ausübt, und dass in gewissen schweren Rechtsfällen nur ein bevorzugter Theil das Richteramt hat und dies nüchtern verwalten muss.

Bei Jacob Grimm, „deutsche Rechtsalterthümer“ (S. 745) finden wir die Notiz: „Unter Gericht denken wir uns heutzutage vorzugsweise Entscheidung der Rechtsstreite oder

Bestrafung der Verbrecher. Ursprünglich überwog aber die Vorstellung von Volksversammlung (concilium)".

Zur Zeit des Boas und der Ruth versammelte sich die ganze Gemeinde (s. Ruth 3, 13) und je zehn der Ältesten bildeten einen Gerichtshof für die „freiwillige Gerichtsbarkeit", also für Abschlüsse und rechtliche Bestätigung von Kauf und Verkauf und dergleichen; die ganze Gemeinde bildet die Zeugenschaft (das. 4, 1. 2, 9). — Das Strafrecht aber wird (wenigstens in der Königszeit, s. I Kön. 21, 9—12) von den Ältesten und dem Adel, den Vornehmsten, חרים wörtlich: „Freiherrn" ausgeübt. Diese müssen den Process nüchtern führen und bis nach der Urtheilsfällung fasten. In der „schriftlichen" Einladung der Richter wird angedeutet, dass ein schwerer Rechtsfall vorliegt und sie deshalb nüchtern kommen müssen; danach heisst die Einladung kurzweg קרא צום, ein Fastenausrufen.

Ähnlich nun heisst es bei Grimm (a. a. O. S. 764): „so wann er ein frigrere richten wil und sol over menschenbloët, so soll hi nuchtern sin, desglichen so sollen oich sine frischeffen sin . . ."

Auch im Sachsenspiegel, dem berühmten deutschen Rechtsbuch im Mittelalter, heisst es (3, 69): „Ordel sollen sie finden, vastende over ievethen man —"

In späterer Zeit enthält die Mischnah (Sanhedrin Cap. 5, 5) die Vorschrift, dass die Richter „wenig essen und keinen Wein trinken den ganzen Tag". Vielleicht war dies ein rationell begründeter Rest des alten Fastenbrauchs; vielleicht auch nannte man solche theilweise Enthaltsamkeit früher schon „Fasten", ähnlich wie heute nach katholischer Bezeichnung. Dafür spricht Esther 4, 16:

denn hätte צום volle Enthaltung von jeglichen Nährmitteln bedeutet, so bedurfte es der Beifügung nicht: „und esset und trinket nicht“; dies aber war die besondere strenge Art des Fastens; dazu passt dann auch das: „auch ich mit meinen Mägden will eben so, auf dieselbe Art (כֵּן) fasten“.

Nr. 40.

Zu § 257 Anmerk.

Zu Psalm 19, 6 ist zu bemerken:

Das לרוץ אורח ist nur mit כגבור zu verbinden, nicht mit ישיש; denn wenn es auf die Sonne bezogen wäre, dann müsste es wohl כַּגבור lauten.

Den Wettlauf finden wir auch bei Jeremias 12, 5; das gymnastische Wettspiel des Lastenhebens bei Secharjah 12, 3, s. Gesenius zu מעמסה (אבן). (J. J. Kahan.)

Der Reigentanz der Seligen erinnert daran, dass zwar auch im Judenthum die überwiegende, wenigstens die am meisten verbreitete Ansicht über das zukünftige Leben dasselbe als den höchsten Genuss des Daseins in der reinsten Schau des Göttlichen betrachtet; die stehende Redewendung ist dafür צדיקים יושבין כו' die Frommen sitzen, die Kronen auf ihren Häuptern und ergötzen sich an dem Glanze des göttlichen Geistes. Aber auch Speculation und Poesie der vorzüglichsten strebsamen Geister haben es in der Ausbildung der Vorstellungen vom Stande der Seligkeit nicht viel weiter gebracht (s. oben § 138f.); ich erinnere nur an des Aristoteles selige Götter in der Nikomachischen Ethik und an Dantes divina comedia; in dieser

kommt es gerade im Paradiese trotz der unsäglichen Gedanken- und Bilderfülle zu keiner anschaulichen, das Gemüth ergreifenden oder den Geist befriedigenden Vorstellung; Alles ist eben Licht in Licht gemalt und über Glanz und Licht kommt es nicht hinaus; es sind zahlreiche, sehr kunstvolle aber nicht weiterführende Varianten auf das נהנין מזיו השכינה.

Im Gegensatz nun zu alledem finden wir im Talmud einen deshalb sehr bemerkenswerthen Ausspruch, welcher unserer ganzen modernen Denkweise von einer stetigen und unendlichen Entwicklung alles Seienden ungleich näher steht. R. Chija bar Aschi sagte im Namen von Rab: „Die Weisen haben keine Rast weder in dieser noch in der künftigen Welt“, denn so heisst es (Ps. 84, 8): „sie gehen von einem Heer zum anderen“. Noch deutlicher sprächen diese Worte nach der Übersetzung von Mendelssohn: „sie gehen von Kraft zu Kraft“. Die unendliche Strebsamkeit, welche mit der unendlichen Fähigkeit, immer höhere Stufen der Bethätigung zu erreichen, verbunden wäre, ist eine weit edlere Vorstellung von einem ewig dauernden künftigen Leben, als alle Bilder eines, wenn auch noch so geläuterten und erhöhten Geniessens.

Alle Varianten zu dem nach Babli Berachot 64 hier citirten Ausspruch, die man bei Salomon Buber in seiner Ausgabe des Midrasch Schocher Tob zu Ps. 84, 8 zusammengestellt findet, zeigen, wie selten die wahre Bedeutung desselben erkannt worden ist.

Nr. 41.

Zur Anmerkung über Fortbildung des Gesetzes, S. 304. Fachkundige mögen erforschen, ob etwa in der römischen

Gesetzgebung irgend welche Bestimmungen gegen den unlauteren Wettbewerb sich finden, oder etwa in Marktordnungen oder Censorischen Urtheilen und dergl. Für die eigentliche Jurisprudenz ist es sehr unwahrscheinlich; denn zunächst hätten sich sonst wohl in den späteren europäischen Gesetzbüchern, die auf römisches Recht gebaut waren, Spuren davon erhalten, was nicht der Fall ist, da die ganze Frage des Wettbewerbes als ein novum der jüngsten Zeit auftritt. — Sodann aber spricht gegen die Wahrscheinlichkeit der Umstand, dass sogar der eigentliche „Betrug", dolus, als juristisch-technischer Begriff erst spät in den Kreis der römischen Gesetzgebung eintritt. (S. Jhering: Geist des Römischen Rechts II S. 411). „Plünderung einer Erbschaft . . . gilt nicht als Unrecht . . . Eben so wenig der Betrug (dolus); denn der Betrug enthält keinen äusseren Eingriff in eine fremde Rechtssphäre; eine falsche Nachricht, ein schlechter Rath u. s. w. ist an sich kein Delict, — die Mittel, deren sich der dolus bedient, sind äusserlich legale. Es ist der Wolf, der sich in den Schafspelz kleidet, der Heuchler unter den Delicten, und erst als man gelernt hatte, aufs Herz und nicht mehr bloss auf die Hände zu sehen, griff man auch diesen Sünder, der früher frei durchging."

Nr. 42.

Zu § 259. Besonders auffällig ist diese Thatsache bei der Vorführung der Grundgesetze im sogenannten Bundesbuch, wo (Exod. Cap. 21 und 22) fort und fort der Einzelne angeredet wird, sobald aber zusammenfassend vom Heiligsein die Rede ist (22, 30) wird die Mehrzahl: „Heilige Männer sollt ihr mir sein", gebraucht.

Der נשאר und נותר in Jesaias 4, 3 sind keine Individuen, sondern eine Vielheit; nach der sehnsüchtigen Erwartung des Propheten eine grosse Vielheit; wie denn auch כל zur Bestätigung folgt.

Solche Stellen wie Levit. 21, 7; Num. 6, 5. 8; 16. 5. 7 auch Ps. 106, 16 sind keine wirklichen, sondern nur scheinbare Ausnahmen; jedenfalls bestätigen sie die Regel; denn hier handelt es sich immer nur um eine rituale, gleichsam dingliche Heiligkeit des Nasirs und des Priesters, die nur der eines Thieres und Geräthes gleich ist, weil sie keine Gemüthsbeschaffenheit einschliesst. Die Heiligkeit des Nasirats ist in den Augen der Rabbinen so wenig eine religiöse oder ethische, dass sie vielmehr das bei seinem Schluss darzubringende Opfer als ein Sühneopfer bezeichneten, „weil er durch seine Askese eine Sünde begangen habe“. Taanith 11a.

Biblisch wäre die einzige wirkliche Ausnahme II Kön. 4, 9; sie kommt aber aus dem Munde eines Weibes.

Auch die Rabbinen waren nicht geneigt, mit der Heiligsprechung der Personen freigebig zu sein. Wenn der Ehrentitel des „Heiligen“ dem Rabbi Meïr und dem R. Jehudah Hanassi beigelegt wird, so geschieht es offenbar in einem sehr eingeschränkten Sinne des Wortes, in welchem nach talmudischer Tradition, weil nur wegen grosser Keuschheit und Schamhaftigkeit, sehr viele ihn verdient hätten; wird nun aber neben ihnen der nicht näher bezeichnete Nachum gar als hochheilig als קודש הקדשים wegen seines völlig unweltlichen Wesens, weil er nämlich keine Münze gekannt hat, genannt, so liegt hier nur eine ganz einseitige und auch talmudisch sehr bestrittene Auffassung vor. (S. Jerus. Berach. V b. Megillah 3.) — Ebenso wenig

prägnant ist der Begriff in dem Ausspruch: „dass Jeder, der die Worte der Weisen erfülle, „heilig“ genannt werde“. (Jebam. 20a.)

Nr. 43.

Zu § 262. Populus und Plebs kommen von dem Stamme pla-ple (plere füllen) eine Menge, eben so plebs, Haufe, Pöbel. (Nach Etymolog. Wörterbuch von Vanicek). Ähnlich Bréal und Bailly.

Nr. 44.

Zu § 266. Eindringlich wird die Lehre von der Continuität des Geistes, wenn auch naturgemäss in concreten, legendarischen Formen, in Bamidbar rabbah Cap. 2 behandelt. —

Es wäre sehr der Mühe werth, einmal die problematische Thatsache zu erörtern, dass bei den Juden die Continuität des Geistes energisch erlebt wird, während die Neigung und Fähigkeit zur Geschichtschreibung vergleichweise immer sehr gering gewesen ist; fast umgekehrt bei den Griechen. — Noch wichtiger freilich wäre es, wenn die Historiker ihr Augenmerk auf das verschiedene Maass der Continuität des Geistes bei den verschiedenen Völkern richten wollten. Bei gewissen niederen Völkerschaften z. B. geht der Mangel derselben so weit, dass sie im Laufe eines Menschenalters ihre ganze Sprache allmählich wechseln. (Vgl. Max Müller, Vorlesungen über die Sprache, Bd. II, S. 32f., dazu mein Leben der Seele, II S. 151 Anm.)

Es könnte scheinen, als ob Continuität des Geistes bei historischen Völkern immer vorhanden wäre. Gänzlich fehlt sie diesen ja auch niemals; aber Maass und Richtung derselben kann sehr verschieden sein. Statt langer Erörterung und vieler Beweise sei hier nur eine einzige Thatsache angeführt.

Die Deutschen sind gewiss ein eminent historisches Volk. In der Geschichte ihrer Litteratur spielt nach heutiger Auffassung die classische Epoche der mittelhochdeutschen Dichtung eine grosse Rolle. Aber alle diese poetischen Werke des 12. und 13. Jahrhunderts waren etwa im Zeitalter der Reformation und der darauf folgenden Religionskriege, vermuthlich auch in Folge derselben, in Vergessenheit gerathen. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts gab es in Deutschland vielleicht nicht drei Leute, welche von der Existenz jener Dichtungen Kenntniss hatten, und jedenfalls nicht Einen, der sie schlankweg hätte lesen, geschweige interpretiren können.

Bei Vilmar (Geschichte der deutschen National-Litteratur, 15. Aufl., S. 96) heisst es darüber:

„Dass das Nibelungenlied, der vornehmste Edelstein in der deutschen Dichterkrone, während des 14. und 15. Jahrhunderts, welche sich fast ausschliesslich der Kunstpoesie zuwendeten und wenigstens die epische Volkspoesie in Rohheit versinken liessen, wenig beachtet wurde, lässt sich begreifen; doch hat die neueste Zeit gezeigt, dass demselben damals weit mehr Beachtung zu Theil geworden ist, als man längere Zeit glaubte. . . . .

Das 16. und 17. Jahrh. aber wussten beide von der Existenz dieses Gedichtes gar nichts, wie sie

denn von der Existenz eines alten, blühenden, kräftigen Deutschlands überhaupt nichts oder fast nichts wissen wollten. Nur ein österreichischer Gelehrter des 16. Jahrhunderts, Wolfgang Lazius, hat es gekannt. . . . . . In den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts aber „entdeckte“ Bodmer drei Handschriften u. s. w.“

Dergleichen wäre bei den Juden ganz unmöglich gewesen, obgleich die geistmordende Hand des Kaiserlichen Rom und die grausame, besonders den Talmud verfolgende Bornirtheit des Mittelalters Umstände waren, welche mehr als alle Schicksale der deutschen Stämme und Staaten die Erhaltung des Schriftthums erschwerten. — Und doch war inzwischen auch die Buchdruckerkunst erfunden, ja, sie hatte einzelne Werke jener vergessenen Zeit deutscher Dichtung ans Licht gestellt.

Nr. 45 A.

Zu § 267. Die Deutung der Mischnah bei Maimonides ist ganz willkürlich; vollends der Schluss: „Auch werde ich reichen Lohn zahlen כאילו עשיתם, als ob ihr alle die Gebote erfüllt hättet, von deren Erfüllung die öffentlichen Angelegenheiten euch abgehalten haben“, hat kaum eine Beziehung zum Ganzen des Ausspruchs. Michael Sachs' deutsche Uebersetzung lautet: „die aber im Dienst der Gesammtheit thätig sind, sollen für sie arbeiten im Namen Gottes; denn das Verdienst ihrer Väter steht ihnen bei, und ihre Frömmigkeit besteht ewig. Euch aber u. s. w. als hättet ihr es vollbracht.“ Das ist wörtlich richtig; aber man sieht nicht, weshalb die Forderung, im Namen Gottes zu arbeiten, aus dem „denn das Verdienst der Väter“ folgen

soll. — Auch die Deutung Bachers (s. Agada der Tanaiten, 2. Bd. S. 554) scheint mir willkürlich und ungenügend zu sein. Er sagt: „Beschäftigung mit dem Wohle der Gemeinde geschehe ohne Nebenabsicht, um Gottes Willen, und wenn es auch das Verdienst der Väter ist, das der Gemeinde beisteht und die Gerechtigkeit Jener immer besteht (vgl. Ps. 112, 9) so rechnet es Gott den um das Wohl der Gemeine sich Bemühenden dennoch an, als ob sie es bewirkt hätten, und grosser Lohn wird ihnen zu Theil." — Schwerlich kann das שזכות „und wenn es auch" bedeuten, noch auch in מסיעתם „die Gemeinde" als Object gelten, u. s. w. Ich meine, um kurz zu sein, vielmehr: die Forderung einer idealen Gesinnung von Dem, der sich mit den öffentlichen Dingen befasst, gründet sich darauf, dass alle Cultur in der Vergangenheit ihre Stütze und in der Zukunft ihren Erfolg hat; das וצדקתם würde hier am besten mit „ihre Leistung" zu übersetzen sein. Wenn jede Culturthat Wirkung der Vergangenheit und zugleich Ursache der Zukunft ist, so bildet sie ein nothwendiges Glied in der Kette des Ganzen und ist ein Repräsentant der continuirlichen Einheit: in jedem Moment ist gleichsam das Ganze mitgesetzt, auf intelligible Art ist das Vergangene noch und das Künftige schon in ihm enthalten. Deshalb wird als grosser Erfolg — (שכר ist nicht immer im engeren Sinne Lohn; auch Jes. 40, 10 gibt „Lohn" für שכר keinen guten Sinn, so wie man auch daselbst פעולתו nicht als „Vergeltung" nehmen kann, sondern, metaphorisch gedacht, sind beide nach dem Zusammenhang am besten als „Erfolg und Wirkung" zu nehmen —) verheissen, dass mit der gegenwärtigen That gleichsam das ganze (continuirliche) Werk der Idee geschaffen wäre; das וצדקתם

עומדת לעד ihre Leistung oder Tugendübung hat ewigen Bestand, rechtfertigt sich durch die Vererbung guter Eigenschaften auf die folgenden Geschlechter. — —

Es sei hier wiederholentlich bemerkt, dass זכות אבות ein ganz specifisch jüdischer Begriff ist; er umfasst offenbar mehrere Momente und ist deshalb durch eine einfache Übersetzung nicht congruent darzustellen. Er sollte einmal in einer Monographie philologisch erörtert und zugleich ethisch gewürdigt werden. Es wird sich zeigen, dass er namentlich — entgegen der scheinbaren logischen Consequenz — niemals eine laxere Auffassung der eigenen Verpflichtung einschliesst. Erinnerungen an die den Altvorderen gegebenen Verheissungen sind viel mehr ein belastendes Vorbild, als eine Entlastung von der Pflicht; gilt doch das זכות nur כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן „wenn die Späteren das verdienstvolle Werk fortsetzen."

Ich werde von Herrn J. J. Kahan darauf aufmerksam gemacht, dass auch A. Krochmal (Scholien zum Talmud, Lemberg 1881, S. 292) den Ausspruch des R. Gamliel auf gleiche Weise, wie ich, erklärt.

Nr. 45 B.

Zu § 267. Ich habe Spinoza einen Talmudjünger genannt: die äussere Thatsache steht fest, sie hat aber auch als innere Thatsache eine wesentliche Bedeutung, die von seinen Biographen noch wenig erörtert ist. — Es sollte einmal Einer, der in der talmudischen Geisteswelt heimisch ist, — Auerbach war dies leider nicht genug und die Verfasser von „Geschichten" der Philosophie noch viel weniger — die Untersuchung anstellen, welchen Einfluss

sein jugendliches Talmudstudium auf den Lehrgehalt Spinoza's ausgeübt hat.

Nur dürfte das nicht Einer sein, welcher Stellen im Talmud aufsucht, die in der Übersetzung etwa eben so lauten, wie Sätze, die sich bei Spinoza finden; man darf mit einiger Sicherheit annehmen, dass Spinoza mit seinen Worten etwas Anderes gesagt als der Talmud mit den seinigen gemeint hat. Auch die abhängige Verwandtschaft Spinozas mit Chisdai Crescas und seine wörtliche Übereinstimmung mit manchen Versen des philosophischen, aber von der Synagoge recipirten „Einheitsliedes" (שיר היחוד), besonders die schlankweg pantheistischen Verse des 3 Gesanges sind nicht von weitgreifender, sondern nur stellenweis von wesentlicher Bedeutung. —

Dagegen auf den eigentlichen Ideengehalt, auf die besondere ethische Denkweise und Gesinnung des Talmuds, wie sie im Geiste Spinozas gelebt und gewirkt haben, muss man sein Augenmerk richten (Man vgl. ganz besonders hierzu was § 60 u. Anm. mit Bezug auf Kant erörtert ist). Spinoza selbst ist sich des Zusammenhangs seiner Gedankenschöpfung mit seiner früheren geistigen Ausbildung nicht bewusst gewesen, gerade so wie andere Denker auch. Er hat sich in die cartesianische und besonders in die mathematische Denkform gestürzt, er hat sich geradezu darin verliebt, da sie von seiner früheren Denkform so weit abwich und so viel Anziehendes besitzt. Vom Studium der Halachah, welche namentlich in der talmudischen Jurisprudenz durch scharfe Distinction und streng logisches Verfahren sich auszeichnet, trennte ihn sehr bald der gleichgiltig gewordene Gegenstand. In der Agada dagegen, welche die religiösen und ethischen Fragen be-

handelt, ist die Denk- und Redeweise immer lakonisch, oft allegorisch oder phantastisch, nicht selten räthselartig; ihr gegenüber nahm die klare Bestimmtheit des modern philosophischen Gedankenganges (besonders des Cartesius und seiner Schüler) ihn gefangen, er glaubte durch ihn auf dem sicheren Pfade zum Ziele der Wahrheit sich zu befinden. — Er hat deshalb auch sein Hauptwerk, die Ethik nach mathematischer Art mit vermeintlicher strenger Beweisführung vorgetragen. Wie sehr er aber diese Form des Denkens überschätzt hat, das wird von Hegel mit Recht und vollkommen treffend dadurch ausgedrückt, dass er jene als formalistische Quälerei bezeichnet.[1] Man mag die Wahrheit seiner Lehrsätze anerkennen oder nicht: was seiner Beweisführung gänzlich fehlt, ist die — Beweiskraft. Es ist ein auf den ersten Blick imposantes, wohlgefügtes Gebäude, aber es hat kein Fundament. Die Beweise werden auf Axiome und Definitionen gebaut. Ich will über die Axiome, obgleich sie strittig sind, nicht streiten; die Definitionen dagegen enthalten fast alle Sätze, Gedanken, welche erst noch zu beweisen wären, weil sie durchaus nicht bewiesen oder, wie Kant sagen würde, nicht beweisbar sind. — Auch seine Kritiker (z. B.

---

[1] Hegel über Spinoza, Geschichte d. Philosophie Bd. III S. 344 „Der Beweis ist also eine mühselige, unnütze Quälerei, die nur das Verstehen Sp.'s zu erschweren dient."

Übrigens beginnt die Hegelsche Darstellung gleich mit dem Satze: „Den Dualismus, der im Cartesianischen System vorhanden ist, hob Spinoza also vollends auf, — als ein Jude. Denn diese tiefe Einheit seiner Philosophie, wie sie in Europa sich ausgesprochen, der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als einen Dritten, ist ein Nachklang des Morgenlandes" (das. S. 332).

Trendelenburg) waren deshalb nicht im Recht, als sie meinten seine Lehren deshalb verwerfen zu müssen, weil sie seine Beweise entkräften konnten.

Sieht man aber ab von der ganzen Architektonik seines Systems und prüft nur den eigentlichen Lehrgehalt, so wird man bald den talmudischen Geist als eine seiner vorzüglichsten Quellen erkennen.

Man hat oft und mit allem Recht Spinoza wegen der Lauterkeit seines, eines wahrhaften Philosophen würdigen, Charakters gepriesen; sieht man aber von Äusserlichkeiten ab, welche durch die Verschiedenheit der Zeiten und Umstände bedingt sind, dann erkennt man, dass er die realisirte Erscheinung des Ideales ist, welches der Talmud von den erhabenen Altvorderen entworfen hat. Es genügt, den einen Zug aus jenem Idealbild hervorzuheben, dass jenen „Früheren" die Wissenschaft Hauptsache und das Gewerbe nur Nebensache gewesen. „היה תורתם עיקר ומלאכתם טפל." Das kann nicht von vielen, auch nicht von edlen Männern, welche die Philosophie betreiben, mit solcher klaren Bestimmtheit behauptet werden; schon deshalb nicht, weil ihre Wissenschaft zugleich ihr Gewerbe ist; jene Altvorderen aber lebten von der Landwirthschaft, oder auch wie Spinoza von ihrem Handwerk, so dass sie ihre geistige Arbeit ausschliesslich in idealer Absicht und ohne Vermischung mit weltlichen und persönlichen Interessen betrieben.

Um auch nur ein Beispiel aus dem Lehrgehalt Spinoza's anzuführen, das im Talmud seine vorbildliche Analogie findet, sei daran erinnert: Spinoza hat als hohe Weisheit geschätzt das: „rerum cognoscere causas", die Ursachen der Dinge zu erkennen. R. Simon ben Natanael aber

(Aboth II, 13) bezeichnet als Ideal den הרואה את הנולד, der die Wirkung (der Dinge) erkennt. Beide sprechen im Grunde genommen denselben Gedanken aus: die Aufgabe ist, den Causalnexus zu erkennen, dem die Dinge unterworfen sind; beide gehen von der Erforschung des Gegebenen aus, aber der Eine, Spinoza wendet sich rückwärts, betrachtet das Gegebene als Wirkung, für welche die Ursache zu suchen ist; der Andere R. Simon blickt vorwärts; er sieht das Gegebene als Ursache an, und fragt nach der Wirkung die aus ihr folgen wird. — Will man auch die unwesentliche Verschiedenheit beider Aussprüche beachten und würdigen, so gebührt dem älteren Talmudisten der Vorzug vor dem jüngeren; beide wollen, wie gesagt, den Causalnexus erkennen; aber die Wirkung zu prüfen und nach ihrer Ursache zu suchen, ist nur theoretisch; die Ursache zu prüfen und nach ihrer Wirkung zu suchen, ist ebenso theoretisch, aber zugleich practisch werthvoll. Bei Spinoza tritt die zum Quietismus neigende, alles Werden und Schaffen fast verneinende Grundanschauung seines Systems auch hier in den Vordergrund, bei R. Simon die auf Energie gerichtete Lebensanschauung. Man kann gewiss nicht behaupten, dass dem Sp. bei seinem Ausspruch der des R. Simon vorgeschwebt hat; aber es ist doch sehr bemerkenswerth, dass Maimonides in seinem Commentar zur betreffenden Mischnah — den Spinoza zweifellos gelesen hat — den Gedanken des R. Simon so und mit solchen Worten interpretirt, dass die Analogie mit dem Satze Spinozas deutlich hervortritt.

Nr. 46.

Zu § 273. Der Prophet nimmt deshalb, um die vollkommene Gewissheit und das unendliche Maass göttlicher Liebe anschaulich zu machen, die höchste Erscheinung der Liebe im Bereiche des Endlichen zum Vergleich; als solche aber führt er die Liebe der Mutter zu ihrem Kinde an. — (S. Jesaias 49, 15.)

Vergl. übrigens meine „Ideale Fragen“, 3. Aufl., S. 127 und 166.

Nr. 47.

Zu § 283. Wörtlich, ohne Bild, bedeutet מעשה „das Werk“ oder „die Wirkung“. שלום stammt im Hebr. von שלם „Ganz oder Heil sein“; aus jedem Unrecht entspringt der Bruch und der Riss in den Beziehungen der Menschen zu einander, das Recht aber befördert und befestigt dieselben. So bedeutet auch das deutsche „Heil“ = שלום das, was ganz, vollständig, gesund ist. Bemerkenswerth ist auch das französische paix = lat. pax; es heisst eigentlich einen Vertrag, einen Pakt schliessen; es geht aber auf die Grundbedeutung von „ficher“ zurück, also zusammenfügen, befestigen, also das Gegentheil von Riss und Bruch herstellen. (S. Bréal und Bailly, Dictionnaire Etymologique Latin.)

Unserem Gedankengange völlig entsprechend wird auch von Pott, dem berühmten Sprachforscher, das Lateinische jus von der Sanskrit-Wurzel ju „verbinden“ abgeleitet, so dass durch das Wort die bindende und verbindende Kraft des Rechts ausgedrückt wäre. (Pott, Etymologische Forschungen etc., Bd. I, S. 213.)

Hitzig übersetzt den ganzen Vers: „Dann ist die Frucht der Gerechtigkeit Wohlfahrt, Und das Erzeugniss der Gerechtigkeit tiefer Friede auf ewig.“ Gewiss schön; aber noch besser wäre wohl in der ersten Zeile statt Wohlfahrt „Heil“ zu setzen und in der zweiten „Friede und (gegenseitiges) Vertrauen“.

Nr. 48.

Zu § 284. Mit völkerpsychologischem Tiefblick hat Jhering erkannt und im „Geist des römischen Rechts“ gezeigt, dass in Rom für die classische Periode der Rechtsentwicklung „Religiosität und Sittlichkeit sich gegenüber stellen lassen“ (s. Bd. II, S. 51). Die Religion war erstarrt, die Sittlichkeit nicht. In dieser aber haben Recht und Moral sich schärfer geschieden, was in der eigenthümlichen Institution der „Censur“ zum prägnanten Ausdruck kommt. Eine wissenschaftliche Darstellung der jüdischen Rechtsentwicklung sollte geschaffen werden, welche in den Talmuden angebahnt, in der späteren rabbinischen Litteratur fortgeführt ist, wobei die Commentare, Novellen, Responsen und Codices (z. B. Maimonides, Turim und Schulchan Aruch) gleichmässig zu beachten wären. Eine solche Arbeit hätte wenigstens in der Absicht und Aufgabe dem classischen Werke Jherings zu gleichen; die fortschreitende Rechtsgestaltung in Praxis und Theorie, für welche besonders die Responsen eine reiche Quelle sind, müsste aber nach ihren innersten Triebkräften erforscht und deshalb die Beziehung von Religion, Moral und Recht zu einander psychologisch erörtert werden. In den Arbeiten Joel Müllers über die Responsen der

Geonim u. s. w. ist eine gute litterarische Grundlage gegeben; auf dieser aber muss erst fortgebaut und die Forschung auf die innere geistige Bewegung gerichtet werden.

Ein solches Werk würde für die Erkenntniss des jüdischen Geisteslebens im Mittelalter, von welchem meist nur die religions-philosophische und poetische Litteratur hervorgehoben wird, von höchstem Werthe sein. Nur wäre es da mit apologetischen und panegyrischen Redensarten (ich rede aus Erfahrung und מרב שיחי וכעסי) nicht gethan; ach, Reden ist leicht, aber Wissen ist schwer.

Nr. 49.

Zu § 288 (Note). Freundschaften sind Ideale der Vereinigung der Gemüther; historische Beispiele derselben haben deshalb für die Charakteristik der Volksseele hohen Werth.

Manche der im Talmud und Midrasch erwähnten Freundschaften verdienten deshalb eine monographische Behandlung. (S. auch Hagoren von Horodezky S. 22 über מהרש"ל und רמ"א). — Fliessen auch die Quellen der geschichtlichen Zeugnisse nur dürftig und sind sie auch desto mehr durch poetische Sagen geschmückt, so dienen sie dennoch zur Erkenntniss ihrer ethischen Signatur. Ich erinnere nur an das Verhältniss zwischen Jochanan und Simon b. Lakisch. Es liesse sich zeigen, dass trotz der so weit von einander abliegenden Umstände, ihre Freundschaft mit derjenigen zwischen Luther und Melanchthon (s. Leben d. Seele, 3. Aufl., III. Bd., S. 302—308) wohl zu vergleichen

ist; das energische Streben zum gleichen Ziele bei aller Verschiedenheit der Gaben, Temperamente und Methoden würde den Kernpunkt der Vergleichung bilden. — Doch erst im 2. Theil, bei der concreten Darstellung des gemeinsamen Innenlebens überhaupt kann darüber anschaulich gehandelt werden.

Nr. 50.

Zu § 288. Vereinigung, Verbindung, Zusammenschliessung u. s. w. sind abstracte Begriffe; in der Wirklichkeit aber des Naturlebens wie des geistigen Gebietes gibt es verschiedene Arten, Formen und Stufen des Zusammenwirkens und der Einheitsbildung. — Diese sollen im 2. Theile an geeigneter Stelle sowohl in Bezug auf geistige Thätigkeit überhaupt, wie auch besonders in ihrer ethischen Bedeutung erörtert werden. —

Hier aber will ich schliesslich noch die Worte Jherings anführen, die er gewissermassen apologetisch zu Gunsten Roms, — des neuen wie des alten — ausspricht:

„Das Ziel der Geschichte ist nicht die Besonderheit und Trennung, sondern die Gemeinschaft und Einheit, und die Individualität der Menschen und Völker wird durch das Moment der Allgemeinheit nicht zerstört, sondern geadelt und erhoben.“ (Geist des Römischen Rechts I S. 314). Dass aber der abstracte Begriff der Allgemeinheit im Bereiche der Ethik überall durch den concreten Begriff der „Gesammtheit“ ergänzt werden muss, das habe ich bereits im „Leben der Seele (Bd. I 3. Aufl. S. 22 Anmerk.)“ mit Bezug auf die kantische Begründung der Moral erörtert.

Sprechen wir selbst nur vom Recht, so sollen zwar Alle vor dem Gesetze gleich sein, aber nur damit sie zusammen eine Rechtsgemeinschaft bilden; die Rechtsgleichheit ist nur das Mittel zum Zwecke der Rechtseinheit.



I.

Namen- und Sachregister.

(Die einfachen Zahlen bezeichnen die Seiten, die vorgesetzten Nummern die Anhänge.)

A.

D.

E.

F.

H.

I.

J.

K.

S.

T.

W.

Z.

II.

Hebräische Specialia.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.









